بحمد الله الکریم ولطفه العمیم

که این نسخهٔ مبارکه موسومه بسرمایهٔ

ایمان از تصنیفات علامة العلماء الاعلام عمدة

المتکلمین ونخبة المدققین آخوند ملا عبد الرزاق اللاهجی

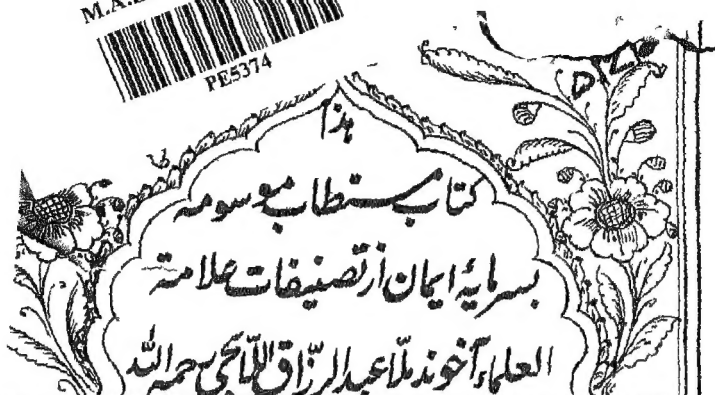
صاحب گوهر مراد بزیور طبع در آورده شد مستدعی از الطاف

خاصه علماء و فضلائی که از این نسخه شریفه مستفیض

وبهره مند میشوند اینحقیر را از دعا خیر فراموش نفرمایند و انا

العبد المفتقر الی الله الغنی الوفی الحاج شیخ علی المحلاتی الحائری

۱۳۱۳

# هذا کتاب مستطاب موسومه بسرمایهٔ ایمان از تصنیفات علامة العلماء آخوند ملا عبد الرزاق اللاهجی رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی محمد وآله الطاهرین وبعد
چنین گوید العبد الملتجی عبد الرزاق اللاهجی تجاوز الله عنه که یکی از اجلای عظام واعاظم احبای
کرام زاده الله توفیقا وجعل له الخیر فی کل الامور رفیقا که سمت اختصاص بخدمتش قدیمی و
شیوهٔ اخلاص صمیمی بود نظر بر نسخه گوهر مراد این درویش که در خزانهٔ هیچ پادشاهی نیست
آنرا از حوصلهٔ فهم وضبط مبتدیانش که بجهت ایشان نوشته شده زیاده دید ودرست
دید چه آن گنج گرامی بابت منتهیان است که از تشویش ظلمت اختلافات وگرد وغبار شکوک
وشبهات دیدهٔ بصیرت بسرمهٔ سواد آن جلا دهند والتماس نمود که در عقاید دینیه رسالهٔ
دیگر که بضبط مبتدی اقرب وبفهمش اسرع بود ومنحصر باشد در مسائل ضروریهٔ اعتقادیه که
در حصول ایمان کمتر از آن مجزی نبود ودر هر مسئله بدلیلی که اقوی بود در بدیهیات شکل اول و
یا قیاس استثنائی که هر دو بدیهی الانتاجند واقع باشد نوشته شود واطاعت امر مطاعش را
بنوشتن این نسخه که موسوم است بسرمایهٔ ایمان شروع افتاد وبعد از تمهید مقدمه مشتمل بر قواعد
اصول خمسه بر پنج باب مرتب شد مقدمه در ذکر بعض از اصطلاحات منطقیه

و بیان ہیات شکل اول و قیاس استثنائی بدانکہ چون واجبات بر دو گونہ است علمی
کہ اعتقادات مخصوصہ و عملی کہ عبادات معلومہ ست و مقصود ما درین رسالہ نیست مگر
بیان اعتقادات و اعتقادات تصدیقاتیست نظریہ کہ محتاج است بدلیل پس
لابدست اول از شناسانیدن معنی تصدیق و نظر و دلیل پس گوئیم علم کہ صورتیست
حاصلہ از شیء در ذہن اگر صورت حکم شئی باشد بر شئی دیگر تصدیق باشد و الّا تصور و در
ہر تصدیق لابدست از محکوم علیہ و محکوم بہ پس تعبیر از او بلفظ مرکب توان کرد آنرا
قضیہ گویند و از تصور تنہا تعبیر بلفظ مفرد کنند و گاہ بلفظ مرکب نیز کنند لیکن در حکم مفرد
باشد و تصور یا کلی بود یا جزئی کلی معنی واحد باشد کہ بر موجودات کثیرہ صادق تواند آمد چون معنی انسان و جزئی معنی واحد
بود کہ جز بر یک موجود صادق نتواند آمد چون معنی زید و موجودات کثیرہ را افراد آن کلی خوانند پس فرد معنی کلی باشد کہ
بآن ضم شود معنی دیگر کہ مجموع بر زیادہ از یک موجود صادق نیاید و یا بر موجودات کثیرہ
کمتر از موجودات اولی صادق آید مثال اول زید نظر بانسان و مثال دوم انسان
نظر بحیوان پس فرد گاہ کلی باشد و گاہ جزئی و آن معنی را کہ چون بکلی ضم شود و ویرا جزئی
گرداند تشخص خوانند چون خصوصیتی کہ بر معنی انسان ضم شدہ و ویرا زید گردانیدہ و آن فرد را
باین اعتبار شخص گویند پس جزئی و شخص یکی باشد و معنی کلی تا تشخص و جزئی نشود موجود
نتواند شد و ہر معنی کہ تشخص شود و موجود گردد و آن معنی را بدون تشخص کہ با وضم شدہ حقیقت
آن شخص خوانند پس کلی اگر تمام حقیقت افراد خود باشد آنرا نوع حقیقی خوانند چون
انسان و اگر بعضی از حقیقت افراد خود باشد و مخصوص بحقیقت واحدہ باشد آنرا
فصل قریب خوانند چون ناطق نظر با فراد انسان و اگر شامل حقایق مختلفہ باشد و تمام
حقیقت مشترکہ آن حقایق مختلفہ باشد آنرا جنس خوانند چون حیوان نظر بانسان ہمہ

و بقر و غیر ذلک و اگر بعضی از حقیقت مشترکہ میان حقایق مختلفہ باشد آنرا فصل
بعید خوانند چون حساس کہ بعضی از معنی حیوان است نظر بافراد مختلفہ حیوان و جنس نیز
قریب و بعید شود چون حیوان و جسم نامی نظر بانسان و منتہی شود در طرف بالا بجنسی کہ
بالاتر از آن جنس دیگر نباشد و آنرا جنس عالی و جنس الاجناس گویند چون جوہر نظر بانسان و
در طرف پائین بجنسی کہ پائین تر از او جنسی دیگر نبود و آنرا جنس سافل گویند و بالا و پائین و معانی
بکثرت و قلت افراد متحقق شود و ہر جنس کہ در مابین جنس عالی و جنس سافل بود آنرا متوسط
خوانند و مجموع اجناس مترتبہ غیر جنس عالی را انواع اضافیہ نیز گویند و نوع اضافی تمام حقیقت
مشترکہ باشد در تحت تمام حقیقت مشترکہ خواہ مشترک میان افراد متفقۃ الحقیقۃ
باشد و خواہ مختلفۃ الحقایق پس ہر نوع حقیقی نوع اضافی باشد و ہر نوع اضافی نوع
حقیقی نتواند بود و انواع اضافیہ نیز در ترتیب منتہی شود از طرف بالا بنوعیکہ بالاتر
از و نوعی نباشد و آنرا نوع عالی خوانند و آن نوع بود کہ در تحت جنس عالی بود و بسوی
طرف پائین بنوعیکہ پائین تر از و نوعی نبود و آن نوع حقیقی باشد و آنرا نوع سافل
و نوع الانواع گویند و اگر کلی نہ تمام حقیقت افراد بود و نہ بعضی از حقیقت افراد بلکہ خارج
بود از حقیقت افراد آنرا عرضی گویند و در مقابل آن ہر کلی را کہ تمام حقیقت یا بعض حقیقت بود
ذاتی خوانند و عرضی اگر مخصوص حقیقت واحدہ باشد خاصہ بود و الا عرض عام چون
ضاحک و ماشی نظر بافراد انسان و قضیہ اگر ہر یک از طرفینش مفرد یا در حکم مفرد
باشد حملیہ بود و جزو اول را موضوع و دویم را محمول خوانند چون زید کاتب و الانسان
حیوان ناطق و اگر ہر یک قضیہ باشند شرطیہ یا متصلہ اگر حکم باتصال بین الجزئین باشد
چون ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود یا منفصلہ اگر حکم بانفصال بود چون العدد

ان یکون زوجا و اما ان یکون فردا و هر کدام موجبه باشند اگر حکم بایجاب حمل یا اتصال و
انفصال بود چون مثالهای مذکوره و سالبه باشند اگر حکم بسلب آنها بود چون زید لیس
بکاتب و لیس ان کانت الشمس طالعة فاللیل موجود و لیس اما ان یکون العدد زوجا او
منقسما بمتساویین و در متصله جزء اول را مقدم و ثانی را تالی گویند و در منفصله متعین نباشد
بلکه هر کدام هر کدام تواند شد و موضوع قضیه حملیه اگر جزئی بود قضیه شخصیه بود و اگر
کلی باشد پس اگر حکم بر افراد باشد محصوره بود یا کلیه اگر بر جمیع افراد بود و یا جزئیه اگر بر بعضی
از افراد بود و یا مهمله اگر اشعاری بکل و بعض نبود و اگر حکم بر افراد نبود بلکه بر طبیعت بود
طبیعیه باشد چون الانسان نوع و در شرطیه تقادیر بجای افراد بود و پس اگر حکم بر تقدیر
معین باشد شخصیه بود چون ان جئتنی الیوم فاکرمتک و اگر بر جمیع تقادیر باشد کلیه بود
چون کلما جئتنی اکرمتک و اگر بر بعضی غیر معین بود جزئیه باشد چون قد یکون اذا جئتنی
اکرمتک و اگر مطلق باشد مهمله چون ان جئتنی اکرمتک و تناقض اتفاق دو قضیه
باشد باهم در جمیع امور بجز در کیف و کم و در تناقض شخصیتین اختلاف در کیف بس [illegible] و
و در محصورتین تناقض نبود و عکس قضیه تبدیل طرفی قضیه باشد با بقای کیف و
صدق و هر یک از تصور و تصدیق ضروری باشد اگر حصولش موقوف نبود بنظر
و بدیهی نیز گویند چون تصور حرارت و تصدیق النار حارة و نظری باشد اگر حصولش
موقوف بنظر بود و کسبی نیز گویند چون تصور روح و تصدیق الروح مجرد و نظر
ترتیب صور حاصله است جهت حصول صورت غیر حاصله مثال نظر در تحصیل تصور
ترتیب صورت حیوان و صورت ناطق تا حاصل شود صورت انسان هر گاه
حاصل باشد او را هر یک از آن دو صورت بدون صورت انسان و مثال نظر [illegible]

## بیان قیاس و استثنائی

تحصیل تصدیق ترتیب العالم متغیر و کل متغیر حادث تا حاصل شود العالم حادث
برای کسیکه هریک از انجاب این تصدیق حاصل باشد مراد را و صور مترتبه را در تحصیل تصور
معرّف و در تحصیل تصدیق حجت و دلیل گویند و چون تعبیر کرده شود اول را قول شارح و دوم را قیاس
گویند و مقصود از تعریف یا حصول کنه بود یا تمیز تام پس معرّف باید که اسبق بود در معرفت و
مساوی در صدق و موجب مساوات یا فصل قریب بود یا خاصه اگر فصل قریب باشد معرف را حد گویند
اگر با جنس قریب باشد تام والا ناقص و اگر خاصه باشد رسم بود با جنس قریب تام و بدون آن ناقص و عرض عام در
تعریف واقع نشود چه نه در افادهٔ کنه دخل دارد و نه در افادهٔ تمیز بخلاف اجناس بعیده
و چون قیاس قولیست دال بر تصدیقات مترتبه که مؤدی شوند بتصدیقی مجهول و
هر تصدیقی مدلول قضیه پس قیاس مرکب باشد از قضایا و چون تصدیق مؤدی الیه
معتبر شود قضیهٔ دیگر شود لازم از آن قضایا چنانکه مدلولش لازم بود از مدلولات
آن قضایا و خارج بود از آن قضایا چه مؤدی الیه خارج از مؤدی باشد لامحاله پس
هر یک از آن قضایا را مقدمهٔ آن قیاس و آن قضیهٔ لازمه را نتیجهٔ آن قیاس و
مطلوب نیز گویند و قیاس اقترانی بود و استثنائی اقترانی آن بود که نتیجه یا نقیض
نتیجه در و بالفعل موجود نبود و استثنائی آن بود که نتیجه یا نقیض نتیجه بالفعل در و
موجود بود و مقدمه مستقله نبود و گرنه مصادره بر مطلوب اوّل لازم آید بلکه جزو مقدمه
بود و هر مقدمه که جزو او قضیه بود شرطیه باشد پس لازم باشد که یکی از مقدمات
این قیاس شرطیه باشد و مقدمهٔ دیگر حملیه بود و مشتمل بر استثنای عین مقدم یا
شرطیه یا بر نقیض تالی وی و بیان انقسام قیاس باقترانی و استثنائی آنست که هرگاه
قضیه مطلوب نظری باشد محتاج شویم بوسطی یعنی امری که مستلزم ثبوت محمول مطلوب

که نامش اکبر است برای موضوع مطلوب که نامش اصغر است باشد و آن وسط گاهی بود که
مفردی باشد که محمول یا موضوع تواند شد مر اکبر یا اصغر را و بهر تقدیر وسط مقارن
هر یک تواند شد و چون مقارن شود قضایای متعدده بهم رسد که هیچکدام نتیجه یا نقیض نتیجه
نتواند بود بسبب اشتمال بر امر مغایر و قیاسیکه از ترتیب آنها بهم رسد اقترانی گویند
و گاه باشد که وسط قضیه باشد و محمول بر اصغر و اکبر نتواند شد و چون مستلزم مطلوبست باید
ملزوم مطلوب باشد یا لازم نقیض مطلوب تا از وضع او بر تقدیر اول و رفع او بر تقدیر ثانی ثبوت
مطلوب لازم آید و چون ملازمت میان دو قضیه متحقق باشد عقد شرطیه متحقق شود که از وضع
مقدم او یا رفع تالی او انتاج مطلوب ممکن بود پس اگر از آن قضیه شرطیه با وضع مقدم یا رفع تالی که
کلمه استثناء افاده آن کند قیاسی حاصل شود منتج مطلوب آنرا قیاس استثنائی گویند مثال قیاس استثنائی
که از وضع مقدم منتج باشد لو کانت الشمس طالعة فالنهار موجود ولکن الشمس طالعة نتیجه فالنهار موجود مثال
استثنائی که از رفع تالی منتج باشد همین شرطیه با ضم لکن النهار لیس بموجود نتیجه فالشمس لیست بطالعة
و قیاس استثنائی بهمین دو هیأت بیشتر واقع نشود و چون نتیجه اش از وضع مقدم
یا از رفع تالی لازم شود لهذا بدیهی الانتاج باشد چه استلزام وجود ملزوم مر وجود لازم
را یا استلزام رفع تالی لازم رفع ملزوم را بدیهی است لامحاله و همچنین است اگر شرطیه
منفصله باشد و آن گاهی باشد که میان قضیه مطلوب و قضیه وسط انفصال باشد
و انفصال نیز حکم استلزام دارد و تفاوتی نیست مگر در دو چیز یکی آنکه آنجا وضع
مستلزم وضع و رفع مستلزم رفع بود و اینجا وضع مستلزم رفع است و رفع
مستلزم وضع دوم آنکه چون در ملازمت ملزوم برای ملزومیت و لازم
برای لازمیت متعین است لهذا از وضع هر کدام وضع و از رفع هر کدام رفع آن دیگر

لازم نیاید بلکه از وضع ملزوم وضع لازم و از رفع لازم رفع ملزوم لازم آید و چون
نسبت انفصال بمنفصلین یکسیست لهذا از وضع هرکدام رفع آن دیگر و از رفع هرکدام وضع
آن دیگر لازم آید مثال استثنائی منفصل هذا اما واحد و اما ان یکون زوجًا و اما ان یکون فردًا
لکنه زوج نتیجه فلیس بفرد و لکنه فرد نتیجه فلیس بزوج و اما قیاس اقترانی بچهار هیات واقع
شود که اشکال اربعه از ان منعقد گردد چه شکل عبارت از هیات اقتران اوسط باشد
یا با اصغر و یا با اکبر بوضع یا بحمل و قضیه بهم رسیده از اقتران با اصغر را صغری و با اکبر را
کبری پس اگر محمول باشد در صغری و موضوع در کبری شکل اول باشد و عکس
وی رابع و محمول در هر دو ثانی و موضوع در هر دو ثالث مثال شکل اول کل عالم
متغیر و کل متغیر حادث نتیجه فکل عالم حادث مثال شکل دویم کل عالم متغیر ولا شیء
من القدیم بمتغیر نتیجه فلا شیء من العالم بقدیم مثال شکل ثالث کل انسان حیوان و
کل انسان ناطق نتیجه فبعض الحیوان ناطق مثال شکل رابع کل انسان حیوان و کل
ناطق انسان نتیجه فبعض الحیوان ناطق و هر شکل ازین اشکال را شرائط متعدده معتبر
است در انتاج و انتاج شکل اول بدیهی است و غیر آن نظری اما بداهت اول
بنابر آنکه در مثال مذکور مثلا هرگاه فردی از افراد متغیر حادث باشد و عالم باشد
فردی از افراد مفهوم متغیر باشد پس بالبدیهه عالم نیز حادث باشد و اما نظریت
ما بقی ظاهر است از نظر در امثله مذکوره و ما چون درین رساله شرط کرده ایم که از
اشکال اربعه استعمال غیر شکل اول نکنیم لهذا از بیان شرائط آنها که طولی
عظیم دارد اعراض نموده گوئیم شرط شکل اول در انتاج دو امر است یکی ایجاب
صغری و دوم کلیه کبری اما وجه اشتراط امر اول آنست که در مثال مذکور مثلا اگر

صغری موجبہ نباشد بلکہ سالبہ باشد حکم حدوث از اکبر سرایت باصغر نتواند کرد چہ ہرگاہ عالم
متغیر نباشد و ہر متغیر حادث باشد لازم نیاید سرایت حدوث بعالمی کہ بالفرض از
افراد متغیر نیست واما اشتراط امر دوم آنست کہ در مثال مذکور اگر ہر متغیری حادث نباشد
بتقدیریکہ ہر عالم متغیر باشد لازم نیاید حدوث عالم چہ تواند بود کہ عالم از جملہ افراد متغیر
فردی نباشد کہ حادث ہست بلکہ فردی باشد کہ حادث نیست

## باب اوّل

در توحید و مراد از توحید اثبات ذات واجب الوجود متصف بصفات کمال منزّہ از
شریک و صفات نقص زوال است و این معانی در چند فصل مبین شود

## فصل اوّل

در بیان معنی وجود و عدم و ماہیت و تقسیم مفہوم بواجب و ممکن و ممتنع بدانکہ معنی وجود
یافت شدن ہست و یافت شدن چیزی اگر در اندیشہ باشد وجود ذہنی گویند و اگر
در خارج اندیشہ باشد وجود خارجی و آن چیز یافت شدہ را ماہیت و شئے خوانند
و مراد از ماہیت در مقابل وجود بغیر از این نیست و چون معنی وجود دانستی معنی عدم
مقابل آن باشد یعنی یافت نشدن شیئ و باید دانست کہ این معنی وجود کہ یافت شدن
ہست در خارج اندیشہ یافت نتواند شد چہ آنچہ در خارج یافت شدہ شیئ است نہ یافت
شدن شیئ بلکہ یافت شدن معنیست کہ جز در اندیشہ یافت نشود و ہرگاہ دانستیکہ مراد
از لفظ وجود یافت شدن است ظاہر شد کہ معنی وجود بدیہی التصور ہست و مقدم بر ہمہ
تصورات باینمعنی کہ ہیچ چیز در ذہن نتواند درآمد کہ یافت شدن با او نباشد چہ ہمین
درآمدن در ذہن یافت شدن در ذہن ہست پس اگر یافت شدن نظری می بود بہیچ چیز
تعریف او میسر نمی شد و حالانکہ واجب است درآمدن معرّف در ذہن پیش از معرّف
اگر گویند از بودن یافت شدن در ذہن لازم نیست معلوم بودن او گوئیم علم نیست مگر

یافت شدن در ذهن پس چون معلوم نباشد اگر گویند که علم باشی بعلم نیست گوئیم علم بعلم از التفات نفس بهم میرسد و ممکن است از التفات نفس و معلوم شدن علم نیز و حالانکه نظری آنست که ممکن نباشد معلوم شدن او بی نظر و چون این جمله دانستی بدانکه وجود در همه اشیا بهمین معنیست و اینمعنی در همه اشیا یکیست چه یافت شدن انسان مثلا در معنی یافت شدن بعینه یافت شدن فرس است اگرچه انسان غیر فرس باشد و این بغایت ظاهر است پس وجود مشترک معنوی باشد نه مشترک لفظی و وجود همه اشیا یکی باشد و مختلف نشود مگر باضافه اشیا و چون معنی وجود ذهنی و خارجی دانستی بدانکه چون مفهوم ذهنی را قیاس کنی بخارج اگر وجود در خارج مر او را ضروری و عدم ممتنع باشد نظر بذات وی کرده با قطع نظر از همه وجود امور خارجه از ذات آن مفهوم را واجب الوجود گویند و اگر عدم ضروری باشد و وجود ممتنع نظر بذات وی کرده با قطع نظر از غیر آن مفهوم را ممتنع الوجود گویند و اگر هیچیک از وجود و عدم ضروری نباشد و ممتنع نیز نباشد آن مفهوم را ممکن الوجود گویند و از آنچه گفتیم ظاهر شد انحصار موجود خارجی در واجب و ممکن و اعمیت موجود مطلق از موجود خارجی چه ممتنع الوجود چون مفهوم است پس موجود ذهنی است و حالانکه موجود خارجی نیست و نیز ظاهر شد تساوی مفهوم و شیٔ با وجود مطلق

**فصل دوم** در بیان معنی موجود بودن واجب بذات خود و موجود بودن ممکن بعلت غیر ذات خود و بیان معنی اینکه گفته اند که وجود در واجب عین ذاتست و در ممکن زائد بر ذات دانستیکه وجود بمعنی یافت شدن است که مرادف او هست بودن و این مفهوم امریست عقلی که در خارج متحقق نتواند شد بلکه تحقق او در ذهن باشد و بس و موجود بودن اشیا یعنی محمول شدن لفظ موجود بر اشیا باعتبار اتصاف اشیا باشد

باین مفهوم ذهنی که معنی لفظ وجود است که مبدا اشتقاق لفظ موجود است و اتصاف
اشیا باین مفهوم گاه باشد که بذات خود باشد نه بعلتی و سببی باینمعنی که چون عقل نظر
بذات آن شیئ کند بمقتضای دلیل و برهان حکم کند که این شیئ میباید که بذات خود خارج
اندیشه باشد و متصف بودن که معنی لفظ وجود است بود بی آنکه این بودن اورا از
غیری حاصل شده باشد و این شیئ لامحاله واجب الوجود باشد پس واجب الوجود
بذات خود موجود باشد و گاه باشد که اتصاف اشیا بمفهوم وجود بذات نباشد
بلکه بسبب غیر باشد باینمعنی که چون عقل بملاحظه ذات آن شیئ کند با قطع نظر از غیر حکم
نتواند کرد ببودن بسبب آنکه داند که نسبت ذات او ببودن و نبودن هردو مساویست و
هیچکدام بخودی خود حاصل نتواند شد بسبب امتناع ترجیح بلا مرجح و ذات آن شیئ نیز احدهما
را رجحان نتواند داد بسبب امتناع ترجیح بلا مرجح بلکه اگر بودنی آن شیئ را حاصل باشد باید
که بسبب غیری باشد که تقاضای بودن آن شی کند پس عقل مادام که غیر را باو ضم نکند و با او
اعتبار ننماید حکم نتواند کرد ببودن او و اینحال ممکن الوجود باشد پس ممکن الوجود لامحاله موجود بغیر باشد
نه بذات پس انتزاع عقل وجود را از شیئ و حکم کردن بموجودیت او محتاج بود
بمنشائی و آن منشا یا ذات شیئ باشد اگر شیئ واجب الوجود باشد یا ضم علتی باشد
اگر ممکن الوجود بود پس عقل در ممکن الوجود مادام که اعتبار علتی نکند یا معین چنانکه در حکم
بوجود شیئ از راه برهان لمی یا غیر معین چنانکه در حکم بوجود شیئ از راه برهان انی
انتزاع وجود از او و حکم بوجود او نتواند کرد پس معنی عین بودن وجود در واجب آنست
که ذات واجب بذات خود نه باعتبار امری که زائد باشد بر ذات منشا انتزاع وجود
باشد و معنی زیادتی وجود در ممکن آنست که ذات ممکن بذات خود منشا انتزاع وجود

نباشد بلکه باعتبار امری باشد که غیر ذات اوست و زائد بر ذات او و الّا مفهوم
وجود که امریست ذهنی در جمیع اشیا لامحاله زائد باشد بر ذات اشیا خواه واجب
باشد و خواه ممکن و گاه باشد که منشاء انتزاع وجود را نیز وجود گویند و معنی اول را وجود
عام گویند و معنی دوم را وجود خاص و بنابرین تواند بود که مراد از وجودی که عین است در
واجب و زائد است در ممکن وجود خاص باشد بدون ارتکاب مجازی و تقریر دلیل
برین که وجود بمعنی منشاء انتزاع وجود عین است در واجب الوجود بطریق شکل اول
آنست که گوئیم واجب الوجود مستغنی است در انتزاع وجود از و از خارج ذات
خود و هرچه مستغنی است در انتزاع وجود از خارج ذات خود منشاء انتزاع وجودش
عین ذات اوست پس واجب الوجود را منشاء انتزاع وجودش عین ذات او باشد و
تقریر دلیل بر اینکه وجود بمعنی منشاء انتزاع وجود زائد است بر ذات ممکن بطریق شکل
اول آنست که گوئیم ممکن محتاجست در انتزاع وجود از و بامر زائد بر ذات او و هرچه
محتاجست در انتزاع وجود بامر زائد بر ذات خود منشاء انتزاع وجودش زائد است
بر ذات او پس ممکن منشاء انتزاع وجودش زائد است بر ذات او

## فصل سیوم

در بیان آنکه واجب الوجود را ماهیتی بغیر از وجود نتواند بود بیانش آنست که ذات شیء
خارجی که آنرا حقیقت خارجیه گویند در ذهن در نتواند آمد و الّا فرقی نبود میان ذهن
و خارج و میان موجود ذهنی و موجود خارجی بلکه صورتی که مطابق باشد هر ذات
خارجی را در تمام ماهیت در ذهن حاصل شود چنانکه مذهب محققین است در مسئله وجود
ذهنی و آن صورت مطابقه اگر مطابق ذات بذاتها باشد بدون اعتبار امری خارج
از ذات آنرا ماهیت و کنه آن شیء خارجی گویند چون صورت حیوان ناطق هر ذات

انسان را واگر مطابق ذات بذاتها نباشد بلکه باعتبار امری وصفی خارج از ذات
باشد آنرا خارج آن شیٔ خارجی گویند چو تصورت مفهوم ضاحک وکاتب مر ذات
انسانرا و پیشتر دانستیکه وجود منتزع از ذات واجب شود بذاتها بی اعتبار امری
دیگر پس انچه از واجب در ذهن در آید و مطابق ذات بذاته باشد مفهوم موجود باشد
بما هو موجود بدون اعتبار امری دیگر در مفهوم وی مانند شیٔ یا امری دیگر که بمنزلهٔ شیٔ
باشد چنانکه عینیت وجود در واجب مقتضی آنست اعنی عینیت وجود مقتضی آنست
که واجب موجود باشد و بس نه شیٔ موجود والا شیٔ زائد بودی بر وجود و این منافی
عینیت بود بخلاف ممکن چه هر ممکن که موجود برد محمول شود البتّه چیزی باشد که وجود
از خارج با وضم شده باشد پس او شیٔ موجود باشد نه موجود تنها و واجب الوجود موجود
تنهاست و این مفهوم موجود تنها از ذات بذاته او در ذهن حاصل شود بدون اعتبار
امری دیگر پس کنه واجب باشد پس اینکه گفته اند واجب را ماهیتی نیست یعنی ماهیتی
بغیر از وجود نیست و اینکه گفته اند که کنه واجب متعقل نتواند شد یعنی حقیقت وی
متعقّل نتواند شد و حقیقت اخص باشد از ماهیت چه هرگاه ماهیت موجود باشد
در خارج حقیقت باشد پس مراد نیست که کنه واجب بنحویکه موجود است در خارج
در ذهن حاصل نتواند شد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه موجود بما هو موجود
حاصل شود در ذهن از ذات واجب بذاته باید که ماهیت او باشد چه ماهیت هر
چیزی آنست که از ذات او بذاته در ذهن حاصل شود لیکن مقدم حق است نتیجه دهد
که پس تالی حق باشد و هو المطلوب **فصل چهارم** در ذکر بعضی از خواص
واجب الوجود یکی از خواص واجب امتناع ترکیب است مطلقا خواه ترکیب واجب

از غیر و خواه ترکیب غیر از واجب اما ترکیب واجب از غیر بسبب آنکه ترکیب منافی
وجوب وجود است چه ترکیب مستلزم احتیاج بغیر است در وجود لا اقل باجزاء و هر
احتیاج در وجود منافی وجوب وجود و اما ترکیب غیر از واجب بسبب آنکه ترکیب
حقیقی مستلزم احتیاج هر یک از اجزاء است بآن دیگر بر وجهیکه دور نشود چه اگر اجزا
همه بهم محتاج نباشند بالضروره چه مرکب حقیقی بهم نرسد اما اگر هیچیک محتاج
بآن دیگر نباشد کالحجر الموضوع بجنب الانسان فظاهر و اما اگر یکی محتاج باشد و دیگری
نباشد مثل جسم اسود که سواد محتاجست بجسم لیکن جسم محتاج نیست بسواد و
این نیز ظاهر است چه امثال اینها صفت و موصوف باشند نه مرکب حقیقی و
مرکب حقیقی مانند سریر باشد چه ماده سریر که قطع خشب است بجهت اینکه ماده سریر
باشد محتاجست بهیأت سریر و هیئت بنا بر اینکه عرض است محتاجست بقطع
خشب پس اگر چیزی مرکب باشد از واجب الوجود ترکیب حقیقی لازم آید احتیاج واجب بغیر و آن منافی
وجوب وجود است و یکی دیگر از خواص واجب آنست که وجود در او بالقوه نتواند بود چه مراد از قوت
عدم چیزیست از شیء که در شان آن شیء باشد وجود آن چیز برای او پس قوت مستلزم عدم باشد و واجب الوجود عین وجود
است و هر چه عین وجود باشد بالضروره عدم که منافی اوست در او نتواند بود و
از اینجا لازم آید که واجب الوجود محل حوادث نتواند بود چه حادث لا محاله مسبوق
باشد بعدم و نیز لازم آید که ناقص نتواند بود چه نقص بالضروره مستلزم عدم است

**فصل پنجم** در ذکر بعضی از احوال علل و بیان امتناع دور و تسلسل و بطلان
ترجیح بلا مرجح و ذکر اقسام تقدم و تاخر بدانکه هر چه محتاج باشد بشیء دیگر در وجود
یا در ماهیت محتاج الیه را علت گویند و محتاج را معلول و علت وجود اگر مفید

وجود باشد فاعل گویند و اگر باعث فاعل باشد بر ایجاد غایت خوانند و فاعل اگر
مقارن شعور و اراده باشد مختار خوانند و الا مضطر و غایت نتواند بود مگر بفاعل
مختار و گاه باشد که افاده وجود موقوف باشد بوجود امری یا عدم امری یا بوجود
و عدم امری هر دو اول را شرط و دوم را رفع مانع و سیوم را معد گویند و علت ماهیت
را ماده گویند اگر ماهیت بآن بالقوه باشد چون قطع خشب پیش از ترکیب نظر
بسریر و اگر بالفعل باشد صورت خوانند چون هیأت نسبت بسریر و اگر شیئی
محتاج باشد بعلتی و آن علت نیز محتاج باشد بعلتی و همچنین الی غیر النهایه آن را تسلسل
گویند پس تسلسل مترتب بودن امور غیر متناهیه باشد و اگر شیئ محتاج باشد بعلتی
و آن علت محتاج باشد بمعلول بی واسطه آن را دور مصرح گویند و اگر بواسطه باشد
دور مضمر خوانند پس دور توقف شیئ باشد بر چیزیکه موقوف باشد بهمین شیئ و
دور و تسلسل هر دو ممتنع باشند اما دور ظاهر البطلان است بسبب آنکه مستلزم است
مر تقدم شیئ را بر نفس خود یا بیک مرتبه اگر دور مصرح باشد و یا بمراتب اگر مضمر باشد
و تقدم شیئ بر نفس خود بدیهی البطلان است و اما تسلسل بسبب آنکه مستلزم است
مر وجود سلسله را که اجزای آن سلسله غیر متناهی باشند و هر کدام از اجزای سلسله
هم علت باشند و هم معلول بخلاف معلول اخیر که معلول است و علت نیست
پس در این سلسله دو سلسله اعتبار توان کرد یکی سلسله که همه اجزای وی علل باشند
دوم سلسله که همه اجزای وی معلولات باشند و سلسله دوم زائد باشد بر سلسله اول بیک جزو که آن
معلول اخیر باشد پس ما را رسد که تطبیق کنیم سلسله اول را بر سلسله دوم باینطریق که جزو اخیر
سلسله اولی را بازای جزو اخیر سلسله دوم فرض کنیم پس واقع شود بتحریر همین فرض جزو اول از اجزای سلسله

اولی در برابر جزوی از سلسلهٔ دوم بنا بر ترتیبی که واقعست در میان اجزای هر سلسله پس لازم
باشد که سلسلهٔ اولی منتهی شود والا لازم آید که در برابر جزوی از سلسلهٔ دوم جزوی از
سلسلهٔ اولی نباشد و حال آنکه سلسلهٔ اولی اکثر بود بجزو واحد پس تساوی
ناقص و زائد لازم آید و این بدیهی البطلانست پس واجب باشد منتهی شدن سلسلهٔ اولی
و چون سلسلهٔ اولی منتهی شود لازم آید تناهی سلسلهٔ دوم چه زیادتی دوم بر اول نبود
مگر بیک جزو و زائد بر متناهی بقدر متناهی متناهی باشد پس بطریق قیاس استثنائی
گوئیم اگر تسلسل جائز باشد جواز تساوی زائد و ناقص لازم آید لیکن تساوی زائد و ناقص
محالست نتیجه دهد که پس تسلسل ممتنعست و هو المطلوب بدانکه از اقسام ثلثه مفهوم
معلول نتواند بود مگر ممکن نه واجب و نه ممتنع چه وجود و عدم در واجب و ممتنع چون هر دو
بذاتهند پس مستند بغیر ذات نتوانند بود چه اگر ذات کافی نبود هیچکدام ذاتی نباشند
و اگر کافی بود پس استناد بغیر تحصیل حاصل باشد پس وجوب و امتناع ذاتین بالغیر
نتوانند بود اما ممکن چون ذاتش مقتضی وجود و عدم هیچکدام نیست پس لابد است در
حصول وجود یا عدم برای وی از علتی ورای ذات والا ترجیح بلا مرجح لازم آید و بطلان
ترجیح بلا مرجح بدیهی است و هیچکس را نیز در وی خلافی نیست و لابد است از خصوصیتی مر
علت را با معلول خود از میان سائر ممکنات والا ایجاد آن ممکن خاص بدون ممکنات
دیگر با تساوی نسبت او بجمیع ممکنات ترجیح بلا مرجح خواهد بود و بطلان ترجیح بلا مرجح نیز
قریب به بدیهی است چه ترجیح بلا مرجح در غیر فاعل مختار بطلانش بدیهی است و کسی را
خلافی نیز نیست و در فاعل مختار بتوهم آنکه اراده کافی باشد و محتاج بمرجحی دیگر نباشد
بسیاری از مردم خلاف کرده اند بتخصیص اشعری و اتباعش لیکن آن نیز ظاهر البطلانست

ومتفق علیه است پس بطلان ترجیح بلا مرجح بنابر استلزام است مر ترجیح بلا مرجح را وچون
بطلان ترجیح بلا مرجح ثابت شد پس هرگاه ممکن را علتی باشد که موقوف نباشد بامری
دیگر یا بنابر آنکه ذات فاعل کافی باشد وآنرا علت مستقله گویند ویا بنابر آنکه
جمیع امور موقوف علیها همه حاصل باشند وآنرا علت تامه لامحاله واجب شود
وجود معلول وجائز نباشد تخلف معلول والا ترجیح بلا مرجح لازم آید چه ایجاد نکردن معلول
درینوقت وایجاد کردن در وقت دیگر برین تقدیر ترجیح احد المتساوین خواهد بود بدون
مرجحی ومناسب اینمقام است ذکر شبهه که بعضی از طلبه را گاه باشد دامنگیر خاطر
شود ودفع نمودن آن وآن چنانست که گویند ترجیح بلا مرجح یعنی بلا داعی مطلق محالست
ولیکن ترجیح مساوی یا مرجوح یعنی ترجیح بسبب داعی که مرجوح باشد از داعی دیگر یا مساوی
باشد آن جائز است چه در صورت اول مرجح اصلا نیست بخلاف صورت دوم
که مرجح هست لیکن مساوی یا مرجوح است وفاعل مختار تواند که بارادهٔ خود اختیار
مرجوح کند وتعلق اراده باحد الشیئین بسبب مرجوح ترجیح بلا مرجح نباشد وگاه
باشد تائید این شبهه کنند بوقوع وآن چنانست که گویند ترجیح مرجوح از اکثر مردم
واقع شود چه بسیار باشد که شخصی فضل ورجحان تقدیم صلوة را مثلا در اول وقت داند
ومع ذلک اختیار آن نکند ومشغول بمباحات شود واز ین قبیل باشد جمیع ارتکاب
محرمات واجتناب از واجبات که از بسیاری مردم صادر شود با وجود علم بقبح آن و
وجوب این واین جمله نیست مگر ترجیح مرجوح وچون ترجیح مرجوح واقع باشد لامحاله
جائز باشد چه وقوع موقوفست بر جواز لامحاله ودفع شبهه آنست که گوئیم مرجوحیت
داعی هرگاه نظر باراده فاعل باشد تعلق اراده باو بالضروره محال باشد واگر مرجوحیت

در نفس الامر باشد نه نظر ما باده فاعل پس اختیار فاعل مر او را ترجیح مرجوح نباشد
و از محل نزاع خارج باشد چه لامحاله معتبر رجحان و عدم رجحانیست که نظر بفاعل باشد
من حیث انه فاعل نه نظر بنفس الامر یا بامری دیگر در رای فاعل و دفع تائید نیز از انچه در دفع
شبهه گفتیم معلوم است لیکن بجهت تسکین اوهام عامیه در دفع شبهه وقوع ترجیح مرجوح
گوئیم لانسلم که مرجوحیت تاخیر صلوة مثلا در جهت تقدیمش نظر بفاعل باشد من حیث
هو فاعل بیانش آنست که در انسان مبادی فعل بسیار است چه انسان مرکب القوی است
و هر قوتی در وی مبدأ فعلی مثلا قوت شهوه در انسان مبدأ افعال شهویه است
و قوت غضب مبدأ افعال عقلیه و قوت وهم مبدأ افعال وهمیه الی غیر ذلک پس
انسان من حیث هو عاقل فاعل علیحده است و من حیث هو متوهم فاعل علیحده و علی
هذا در رجحان تقدیم صلوة و هم چنین مرجوحیت تاخیر شرعی در نظر انسان من حیث هو
عاقل است نه من حیث هو متوهم و طالب لذت وهمیه بلکه ازین حیثیت که طالب
لذت وهمیه است تاخیر صلوة در نظر مش راجح است و تقدیمش مرجوح پس او ازین
حیثیت که اختیار تاخیر صلوة و اشتغال بمباحات و مکروهات نمود اختیار راجح نمود نه
مرجوح و هم چنین مرتکب محرمات و تارک واجبات چون ارتکاب و ترکش من حیث
هو طالب للشهوة واللذة الوهمیه است اختیار امر راجح کرده اگرچه آن امر در نظر عقل
وی مرجوح بوده باشد و اشاعره در ترجیح بلا مرجح متمسک اند برغیفی جائع و طریقی
هارب شده اند وجوابش آنست که معتبر رجحان و مساواتیست که در نظر فاعل من حیث
هو فاعل در وقت شروع الفعل بوده باشد و مساوات رغیفین و طریقین در نظر اکل
و سالک در وقت شروع باکل و سلوک ممنوع است و فرض مساوات در نفس الامر

یا در نظر غیر فاعل و یا در نظر فاعل در غیر وقت شروع بفعل دلالت نکند بر مساوات
در نظر فاعل در حین شروع بفعل بلکه اگر رجحان حاصل نشود شروع ممتنع باشد چنانکه
معلومست بالبدیہہ و چون تخلف معلول از علت تامہ باطل شد پس علت تامہ بر
معلول مقدم بحسب زمان نتواند بود بلکہ تقدمش تقدم بالذات خواہد بود و آنرا تقدم
بالعلیہ نیز گویند و معنی تقدم بالعلیہ آنست کہ متاخر موجود نتواند شد مگر آنکہ متقدم موجود
بودہ باشد و متقدم موجود باشد و ہنوز اعنی در مرتبہ وجود متقدم متاخر موجود نشدہ باشد
اگرچہ در زمان وجود متقدم متاخر نیز باید کہ موجود باشد و این تقدم راجع شود بحکم
عقل بتقدم بدون آنکہ در خارج انفکاک باشد مثالش تقدم حرکت ید بر حرکت
مفتاح چہ ہر دو در یک زمان باہم محسوس شوند اما عقل حکم کند باینکہ تا ید حرکت
نکند حرکت مفتاح بوجود نیاید و ہرگاہ حرکت مفتاح بوجود آید حرکت ید بوجود
آمدہ باشد مثلاً تواند گفت کہ چون ید حرکت کرد مفتاح حرکت کرد و نتواند
گفت کہ چون مفتاح حرکت کرد ید حرکت کرد و علت ناقصہ تواند بود کہ مقدم
باشد بحسب زمان بر معلول چون واصد نظر باثنین و فاعل غیر مستجمع شرائط نظر
بمعلول و مادہ مثل قطع خشب نظر بمعلول مرکب مثل سریر اما علت ناقصہ را
از جہت محتاج الیہ بودن تقدمی دیگر باشد بر معلول غیر تقدم زمانی و آنرا
تقدم بالطبع گویند و معنی تقدم بالطبع آنست کہ متاخر موجود نتواند شد مگر آنکہ
متقدم موجود باشد و تواند بود کہ مقدم موجود باشد و ہنوز اعنی در زمان وجود
متقدم متاخر موجود نباشد و در تقدم ثانی اینمعنی معتبر نباشد بلکہ تقدم زمانی
تقدمیست کہ متقدم با آن تقدم با متاخر جمع نتواند شد چنان تقدم دی بر امروز

و تقدم آدم بر نوح علی نبینا و علیہ السلام و در تقدم بالعلیہ و تقدم بالطبع اینمعنی معتبر
نباشد چہ متقدم و متاخر دران دو تقدم باہم جمع شوند و تقدم بر دو وجہ دیگر نیز
باشد سوای وجوہ ثلثہ یکے تقدم بالشرف چون تقدم فاضل بر مفضول و دوم تقدم
بالرتبہ چون تقدم صدر مجلس بر صف نعال و چون تقدم عام بر خاص در ذہن و
درین ہر دو وجہ نیز متقدم و متاخر در وجود مجتمع شوند پس تقدمی کہ متقدم با متاخر
جمع نتواند شد منحصر در تقدم زمانی باشد پس مطلق تقدم بر پنج نوع باشد و متکلمین
تقدم اجزای زمان چون تقدم دی بر امروز را تقدم بالذات نام کنند و تقدم زمانی
را منحصر در زمانیات سازند با وجود اشتراک ہر دو در عدم اجتماع در وجود مطلق
تقدم را بر شش نوع دانند و این خالی از تکلف نبود بلکہ حق آنست کہ مصداق
این ہر دو قسم عدم اجتماع در وجود ہست غایتش اینچہ در اجزای زمان بالذات
و بیواسطہ باشد و در زمانیات بالعرض و بواسطہ **فصل ششم** در معنے
حدوث و قدوم و بیان حدوث ممکنات باسرہا بدانکہ حدوث مسبوق بودن
وجود ہست بعدم مطلق و قدم عدم مسبوقیت بعدم مطلق وجود ہست و قدیم
اعنی موجود و غیر مسبوق بعدم مطلقا منحصر ہست در واجب تعالی و جمیع
ممکنات حادث اند و مسبوق بعدم مطلق و دلیل برین آنست کہ اگر ممکن موجود
مسبوق نباشد بعدم مطلقا موجود خواہد بود با قطع نظر از غیر چہ اگر با قطع نظر
از غیر موجود نباشد بلکہ معدوم باشد موجود علی الاطلاق نخواہد بود چہ مراد از
موجود مطلق آنست کہ بر جمیع تقادیر موجود باشد و بر ہیچ تقدیر معدوم نباشد
پس ہرگاہ با قطع نظر از غیر موجود نباشد معدوم خواہد بود و چون با قطع نظر از

غیر معدوم باشد وجودش از غیر باشد لا محاله و این وجود از غیر مسبوق باشد بر عدم
با قطع نظر از غیر چه اگر با قطع نظر از غیر معدوم نبود قبول وجود از غیر نتوانستی نمود و الا تحصیل حاصل
لازم آمدی یعنی اگر ممکن مسبوق نباشد بعدم مطلقا قبول وجود نتواند کرد از غیر و حال آنکه
ممکن قبول وجود نکند مگر از غیر پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر ممکن موجود مسبوق
بعدم نبودی قابل وجود از غیر نبودی لیکن قابل وجود هست از غیر لا محاله نتیجه دهد که پس
ممکن مسبوقست بعدم لا محاله و چون مسبوق باشد بعدم حادث باشد چه مراد از
حادث نیست مگر مسبوق بعدم مطلق و چون عالم نیست مگر مجموع ممکنات
پس عالم نیز حادث باشد و هو المطلوب و هیچکس را نزاعی نیست در اینکه حدوث
بمعنی مسبوقیت وجود هست بعدم مطلقا انزاع در اینست که عدم سابق بر وجود
عالم تقدمش بر وجود او چه قسم از اقسام تقدم است که مذکور شد متکلمین میدانند که از
قسم تقدم بالذات است که قسم سادس از اقسام تقدمش دانند یعنی چون تقدم
اجزای زمان است بعضی بر بعضی و حکما چون تقدم اجزای زمان را نیز تقدم زمانی دانند
و تقدم زمانی را مطلقا مستلزم زمان گویند نتواند بود که تقدم عدم عالم بر وجودش
از باب تقدم زمانی باشد که متقدم جمع نتواند شد با متاخر در وجود چه عدم
اجتماع در وجود که منشاش غیر قار الذات بودن است مخصوص است بزمان حرکت
و مستلزم آنست که قبل از وجود عالم حرکت و زمان باشد و این بدیهی البطلان
است و از حکما صریحا منقول نیست که تقدم عدم ممکن بر وجودش از کدام قسم
از اقسام تقدم است و این که در افواه مشهور است که حکما تقدم عدم عالم را بر وجود
تقدم ذاتی دانسته غلط است چه تقدم ذاتی نزد حکما تقدم بالعلیه است و آن تقدم

علت تامه است بر معلول پس چون تواند بود که عدم عالم علت تامه وجود عالم
باشد بلکه ایشان چون نفی تقدم زمانی از عدم سابق کنند عدم سابق را زمانی
ندانند بلکه ذاتی دانند پس ایشان عدم متقدم بر وجود را عدم ذاتی دانند نه زمانی
نه اینکه تقدمش را تقدم ذاتی دانند و این هذا من ذاک و آنچه از کلام شیخ در شفا
و غیر آن ظاهر میشود دانست که تقدم عدم بر وجود از قسم تقدم بالطبع باشد که تقدم
محتاج الیه است بر محتاج و شک نیست که عدم ذاتی ممکن موقوف علیه وجود
غیری است چه اگر ممکن معدوم نباشد بحسب ذات قبول وجود نتواند کرد از غیر
چنانکه دانسته شد

## فصل هفتم در سبب احتیاج ممکن بعلت و نفی اولویه ذاتیه

بدانکه علما اختلاف کرده اند در سبب احتیاج ممکن بعلت که فحکما و جمعی از محققین متکلمین بر آنند که
امکان سبب است در احتیاج ممکن بعلت و اکثر متکلمین بر آنند که سبب حدوث است نه امکان و جمعی از
متکلمین گویند سبب مجموع امکانست با حدوث و بعضی دیگر گویند امکانست بشرط حدوث
و حق مذهب اولست چه ممکن آنست که وجود و عدم هر دو نظر بذات وی مساوی
باشد پس لا محاله در رجحان احدهما محتاج باشد بمرجحی و مراد از علت نیست مگر
مرجح وجود یا عدم و این احتیاج بمرجح حاصل است ممکن را بمجرد فرض فعلیت وجود یا عدم
خواه حادث باشد و خواه نه پس اعتبار حدوث را در تتمیم علیت نتواند بود نه بر سبیل
استقلال و نه بر سبیل شرطیت یا شطریت پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر
حدوث را در حاجت ممکن بمرجح دخل بودی هر آئینه ممکن غیر حادث بتقدیر وجود
یا عدم محتاج بمرجح نبودی لیکن ممکن بمجرد فرض وجود یا عدم محتاجست بمرجح
نتیجه دهد که پس حدوث را در حاجت ممکن بمرجح دخل نباشد و در موضع سوالی کنند

که گاهی ممکن در رجحان وجود یا عدم محتاج بودی بمرجح که نسبت وجود و عدم بذات ممکن علی السویّه بودی واین لازم نیست چه ممکن آنست که هیچکدام از وجود و عدم ضروریش نبود نه آنکه هر دو نظر بوی مساوی باشند پس تواند بود که وجود مثلا اولی باشد نظر بذات ممکن نه آنکه بسر حدّ ضرورت رسد و بمجرد اولویت وجود موجود شود بدون حاجت بعلّت چه تساوی چون مقصود است ترجیح بلا مرجّح لازم نیاید وجوابش آنست که گوئیم ممکن بمجرد اولویت وجود موجود نتواند شد خواه اولویّت ناشی از ذات وی باشد و خواه از غیر بایمعنی که ممکن که علّت هم دارد تا از جانب علّت وجودش واجب نشود موجود نتواند شد اگرچه فرض کنیم که وجودش اولی باشد اولویّت ناشی از علت و دلیلش آنست که گوئیم اگر ممکن بمجرد اولویت موجود تواند شد عدمش با وجود اولویت وجود اگر جائز الوقوع نباشد بلکه ممتنع الوقوع باشد لازم آید که اولویت مفروضه وجوب باشد نه اولویت چه از وجوب وجود نخواهیم مگر اینکه عدم جائز الوقوع نباشد و اگر عدم جائز الوقوع باشد پس با وجود جواز عدم و واقع شدن وجود محتاج باشد بمرجحی غیر از اولویت چه ممکن اولی الوجود برین تقدیر موجود شدن و نشدنش هر دو مساوی باشند چه اولویت مفروضه چون در جانب ذات ممکن ماخوذ شد و تردید جواز و عدم جواز عدم در ممکن که اولی است وجودش واقع شد پس آن اولویت مرجح نتواند شد و اگر اولویت دیگر فرض کنی و هم چنین الی غیر النهایه بنابرین که اولویت امر اعتباریست و تسلسل در اعتباریات جائز گوئیم ممکن با جمیع اولویات غیر متناهیه وقوع عدمش جائز است یا نه اگر جائز نیست اولویات وجوب باشد و اگر جائز است ترجیح

بلا مرجح لازم آید و تقریر این دلیل بطریق قیاس استثنائی اینست که اگر اولویت در موجود شدن کافی بودی هر آئینه وقوع عدمش جائز نبودی والا ترجیح بلا مرجح لازم آمدی اما چون ممکن است نه واجب وقوع عدمش جائز است نتیجه دهد که پس اولویت در موجود شدن ممکن کافی نیست و چون ثابت شد که جائز نیست موجود شدن ممکن بمجرد اولویت خواه ناشی از ذات خود باشد و خواه از علت ثابت شد که ممکن تا واجب نشود وجودش بعلتی موجود نتواند شد و اینست معنی قول حکما که الشئ مالم یجب لم یوجد و چون دانستیکه علت حاجت ممکن بعلت امکانست نه حدوث و امکان لازم ماهیت ممکن است و بموجود نشدن ممکن امکان از ماهیت او منفک نشود چه ممکن موجود را نیز چو ملاحظه کنی وجود و عدم هر دو نظر بذات وی مساوی باشند پس ممکن همچنانکه در ابتدای وجود محتاجست بعلت در بقای وجود نیز محتاج باشد بعلت بلکه وجود دمبدم و نو بنو از علت بر و فائض شود چه بقا نیست مگر استمرار وجود پس در هر دم که وجود بر او مرور کند باید که از علت فائض شود پس ممکن همیشه مستغرق باشد در حدوث چه وجود او آناً فآناً حادث شود از علت غایتش در اصطلاح وجود یرا که مسبوق بوجود دیگر باشد بر سبیل اتصال حدوث نگویند اما در حقیقت حدوث باشد چه وجود در این آن مخصوص بعینه در آن سابق نبوده پس فی الحقیقت وجود در آن مسبوق باشد بعدم خود و مبداء حقیقی وجود اگر یک نفس افاضه وجود نکند عالم باسره معدوم مطلق شود و نعم ما قیل شعر بمحض التفاتی زنده داری آفرینش را اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها ؛ و جماعتیکه حدوث را علت حاجت دانند ممکن را در بقا محتاج بعلت ندانند و از روی جهل و نادانی گویند لو جاز علی الواجب العدم

لهفر

لما صحّ عدمه وجود العالم وآنچه شبهه کنند که اگر ممکن در بقا محتاج بعلت بودی هر آینه مردن مرد بنّا و کوزه گر مثلاً بسبب انعدام خانه و کوزه بودی وجوابش آنست که بنّا و کوزه گر و جمیع اهل صناعت و حرفت که در لغت اطلاق لفظ فاعل برایشان کنند علت فاعلی وجود خانه و کوزه و سائر اجسام صناعیه نیستند بلکه علت فاعلی حرکاتی اند که آن حرکات علّت معدّه فیضان وجود و صورتست از واهب الصور والوجود بران اجسام وانعدام علّت معدّه موجب انعدام معلول نیست و به الجماعت مفسدهٔ عظیم لازم آید که بهیچ چیز مندفع نشود و آن چنانست که لازم آید که ایشان اثبات واجب الوجود نتوانند کرد چه برین تقدیر تواند که سلسلهٔ علل منتهی شود بممکنی قدیم و او را بنا برین که حادث نیست علتی نبود پس تسلسل لازم نیاید و چون ممکن است واجب الوجود نتواند بود واگر بالفرض چنین ممکنی راضی شوند تنزیه او که خود واثبات صفات کمال برای وی نتوانند کرد چه نفی شریک و سائر صفات سلبیه واثبات اکثر صفات ثبوتیه منوط بوجوب وجود است

**فصل هشتم** در اثبات واجب الوجود ببرهان قاطع برین مطلب که از اعظم مطالب واهم مسائل است بسیار است و با وجود کثرت منحصر است در دو طریق یکی موقوف بابطال دور و تسلسل و دیگری غیر موقوف بآن و ما از هر طریق برهانی که اقوی واتم واوضح براهین آن طریق باشد ذکر کنیم اما تقریر برهان بطریق اول آنست که گوئیم شک نیست در وجود ممکنات و ممکن موجود را لا بد است از علتی موجود چنانکه ثابت شد و آن علت نیز اگر ممکن باشد محتاجست بعلتی دیگر و این علت دیگر اگر عین ممکن اوّل باشد باینمعنی که دو ممکن باشند که هر یکی علت

وجود آن دیگر باشد دور لازم آید واگر ممکن ثالثی باشد آن نیز محتاج باشد بعلتی پس
اگر مرتبه از مراتب علیت برگردد بیکی از مراتب سابقه دور لازم آید هرچند مرتبه سابقه
بعید باشد چه علّت علّت علّت است لامحاله ومقدم بر مقدم مقدم و پیشتر
دانستیکه هرچند واسطه در دور بیشتر باشد مفسده در دور بیشتر خواهد بود واگر در هیچ
مرتبه از مراتب علیّت رجوع نکند بمراتب سابقه بلکه ترقی کند الی غیر النهایه واصلا
منتهی نشود تسلسل لازم آید ومحالیت دور وتسلسل هر دو سابقا معلوم شد پس
واجب است منتهی شدن سلسلهٔ علیّت بموجودیکه ممکن نباشد ومحتاج بعلّت
نبود وموجودی که ممکن نباشد ومحتاج بعلت نبود منحصر است در واجب الوجود
چه دانستیکه موجود منحصر است در واجب وممکن پس هرگاه ممکن نباشد لامحاله
واجب خواهد بود پس واجب شد وجود واجب الوجود بسبب آنکه ضروریست
وجود ممکن الوجود وتقریر این برهان بطریق قیاس استثنائی آنست که گوییم هرگاه
ممکن الوجودی موجود باشد بنا بر بطلان دور وتسلسل لابد است که واجب الوجود
موجود باشد اما ممکن الوجود موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است
وبعبارتی دیگر اگر واجب الوجود نباشد بنا بر بطلان دور وتسلسل ممکن الوجود
موجود نباشد اما ممکن الوجود موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است
تقریر دیگر بنا بر موجود بودن ممکن هرگاه دور وتسلسل باطل باشد واجب الوجود
موجود باشد اما دور وتسلسل باطل است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود
است وبعبارتی دیگر بنا بر وجود ممکن اگر واجب الوجود موجود نباشد دور
یا تسلسل جائز باشد لیکن دور وتسلسل هیچکدام جائز نیست نتیجه دهد که پس واجب الوجود

موجود

موجود باشد و بطریق شکل اول از قیاس اقترانی مرکب از متصلات گوئیم هرگاه ممکن موجود باشد
سلسلهٔ عللش متناهی باشد لاستحالة التسلسل و هرگاه سلسلهٔ علل ممکن متناهی باشد واجب الوجود موجود
باشد لاستحالة الدور نتیجه دهد که هرگاه ممکن موجود باشد واجب الوجود موجود باشد و بعبارت دیگر هرگاه ممکن محتاج باشد
بعلت سلسلهٔ عللش متناهی باشد و غیر راجع در علیت لاستحالة الدور و التسلسل
و هرگاه سلسلهٔ علل ممکن متناهی باشد و غیر راجع در علیت واجب الوجود موجود
باشد نتیجه دهد که هرگاه ممکن محتاج باشد بعلت واجب الوجود موجود باشد و هو المطلوب
اما تقریر برهان بطریق دوم اعنی طریق غیر موقوف ببطلان دور و تسلسل آنست که گوئیم
اگر واجب الوجود موجود نباشد هیچ ممکنی موجود نتواند بود خواه دور و تسلسل باطل
باشد و خواه نه چه مجموع ممکنات موجود بر تقدیر عدم واجب الوجود یا موجود واحد حقیقی
علیحده خواهند بود یا بایمعنی که صورتی یا هیأتی و بالجمله جهت وحدت حقیقیه قائم
باشد در خارج باو مانند بیت و سریر یا مجموع ممکنات موجوده موجود واحد
حقیقی علیحده غیر کل واحد نخواهد بود یا بایمعنی که بر مجموع من حیث المجموع جهت
وحدت حقیقیه بحسب خارج قائم نباشد مانند عشره واحد و عسکر واحد و صف
واحد پس اگر مجموع ممکنات موجود واحد علیحده باشد بحسب خارج او نیز ممکن خواهد
بود نه واجب بنابر آنکه مفروض عدم واجب است و چون ممکن باشد و موجود
بود لامحاله محتاج باشد بعلتی و چون واجب الوجود نیست لهذا علتش نفس ذات او
نتواند بود پس علتش یا یکی از اجزای او خواهد بود یا خارج از او و چو سخن در علت مستقله
است چه مراد علیت است که وجود ممکن باو واجب شود تا موجود تواند شد و
آن نیست مگر علت مستقله پس نتواند بود که علت مجموع یکی از اجزای وی باشد

چه علت مستقلهٔ مجموع لابد است که علت هر یک از اجزا باشد ولازم آید که آن یکی از
اجزا که علت مجموع است علت نفس خود نیز باشد وحال آنکه ممکن است و ممکن علت نفس خود
نتواند بود و نیز نتواند بود که علت مجموع خارج از اجزای وی باشد که مجموع ممکنات است
چه خارج از مجموع ممکنات موجودی نتواند بود مگر واجب و معروض عدم واجب است
واگر مجموع ممکنات من حیث المجموع موجود واحد علیحده بحسب خارج نباشد علت علیحده
نطلبد بلکه نباشد در خارج مگر نفس افراد متکثره غیر متناهیه که هر یک علت است
مر دیگری را الی غیر النهایة و محتاج نبود و تحقق این مجموع که من حیث المجموع موجود نیست
اعتباری نیست مگر بتحقق نفس آحاد غیر متناهیه که متحقق است هر یک بتحقیق دیگری و
این مجموع بمعنی نفس آحاد اعنی معروض هیأت اجتماعیه بدون نفس الهیئت اگرچه در
خارج موجود است علیحده اما موجود واحد علیحده نیست چراکه جهت وحدتش که هیأت
اجتماعی است امریست اعتباری متحقق در ذهن نه در خارج بلکه در خارج نیست مگر
نفس آحاد که معروض این امر ذهنی است پس نفس آحاد موجود باشد در خارج بوجودی
غیر وجود هر یک از آحاد است و عین وجودات آحاد و این وجود لامحاله موجود
است علیحده غیر وجود هر یک از آحاد و اما وجود واحد نیست بلکه وجود کثیر است و
محتاج نیست بعلتی غیر از علل آحاد و علل آحاد متحقق است با آحاد چه مفروض است
که هر یک از آحاد علت دیگری باشد و این وجود اعنی وجود مجموع آحاد که هر یک از
وجودات آحاد است اگرچه ازین حیثیت که عین وجودات آحاد است محتاج بعلتی
غیر از آحاد نیست اما بجهت اینکه واجب شود تا موجود تواند شد محتاج است بعلتی
غیر از آحاد چه نفس آحاد علت وجوب این وجود نتواند شد چه وجود هر یک از آحاد

اگرچه واجب است بوجود علت خود و ممتنع است عدمش با وجود علت خود اما مجموع
آحاد ممتنع نیست عدمش و واجب نیست وجودش بسبب آنکه هر یک از آحاد اگرچه
ممکن است و هر ممکن جائز العدم اما چون علتش که یکی دیگر از آحاد است فرضا موجود
است پس عدم آن یک ممتنع است بخلاف عدم همه آحاد پس عدم مجموع سلسله
که هر یک از آحادش ممکن باشد جائز است و عدم یکی از آن سلسله تنها ممتنع و عدم
مجموع ممکنات همچنین است اعنی عدم سلسله ایست که هر یک از آحادش ممکنست
پس جائز باشد و چون عدم مجموع ممکنات جائز باشد وجودش لامحاله واجب نباشد
و دانستی که وجود ممکن تا واجب نشود موجود نتواند شد و هیچیک از آحاد این سلسله
علت وجوب وجود این سلسله نتواند شد و چون وجود این سلسله عین وجود
هست آحاد است پس اگر احدی از سلسله علت وجوب جمیع وجودات آحاد
این سلسله باشد علت وجوب وجود خود نیز باشد و هرچه علت وجوب وجود
خود باشد واجب الوجود لذاته باشد نه ممکن الوجود و مجموع سلسله نیز نتواند که
علت وجوب وجود خود باشد چه مجموع سلسله نیست مگر عین آحاد و وجودش
نیست مگر عین وجودات آحاد و هر یک از آحاد ممکن است پس مجموع نیز ممکن باشد
و چون ممکن باشد علت وجوب وجود خود نتواند باشد اگر گویند چرا نتواند بود که
علت وجوب وجود سلسله مجموع آحاد ما عدای معلول اخیر باشد و این مجموع
ما عدا چون غیر مجموع آحاد بأسرها است بسبب اشتمال آحاد بأسرها بر معلول اخیر
بخلاف ما عدا پس مجموع سلسله علت وجوب نفس خود نشده باشد بلکه جز
سلسله علت مجموع سلسله باشد و چون این جز از امور متعدده اند هر یک علت

وجوب دیگری لازم نیاید که یکی از اجزای سلسلهٔ واجب لذاته باشد جواب گوئیم
که چون این امور متعدده همه ممکنات‌اند و علل و معلولات پس عدم هریک اگرچه با فرض
وجود دیگر ممتنع است لیکن عدم همه باهم جائز است و هرگاه عدم همه باهم جائز باشد
عدم معلول اخیر نیز با عدم همه جائز خواهد بود و چون عدم جمیع آحاد سلسله بالمرة
جائز باشد وجوب از کجا مستفاد تواند شد پس علت وجوب وجود سلسلهٔ
موجودی باید خارج از سلسله و موجود خارج از سلسلهٔ جمیع ممکنات نیست مگر
واجب الوجود لذاته پس اگر واجب الوجود نباشد هیچ ممکنی موجود نتواند شد پس
بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر واجب الوجود موجود نباشد هیچ ممکنی موجود
نباشد لیکن ممکن البته موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است ؛

## فصل نهم
در نفی شریک از واجب الوجود بدانکه واجب الوجود را شریک
نتواند بود نه در ماهیت و نه در وجوب وجود اما در ماهیت بسبب آنکه مشارک
در ماهیت یا مجانس باشد یا مماثل چه ماهیت مشترکه اگر تمام حقیقت هر دو بود
متشارکین متماثلین باشند و اگر بعضی از حقیقت هر دو بود متجانسین چه بعضی حقیقت
مشترکه یا جنس باشد و یا فصل بعید و فصل البته مستلزم جنس بود و پس بهر تقدیر متشارکین
در بعض حقیقت ماهیت متجانسین باشند پس اگر واجب الوجود را مشارکی بود ؛
در ماهیت و آن ماهیت مشترکه بعضی از حقیقت هر دو بود لازم آید که واجب الوجود را
جنسی باشد و هر حقیقت را که جنس باشد لامحاله فصل نیز باشد چه جنس چون بعضی از حقیقت
مشترکست میان هر دو پس لامحاله در حقیقت هر فردی جزئی دیگر باید که مشترک نبود
بلکه مختص بآن فرد بود و امتیاز فردین را از یکدیگر لامحاله بآن جزء باشد و مراد از فصل

نیست مگر جزو مختص ممیز پس لازم آید که حقیقت واجب الوجود مرکب باشد از جنس و
فصل و ترکیب مطلقا در واجب الوجود محالست بسبب آنکه مرکب محتاج باشد باجزای
وجزو غیر کل است بالبدیهه واحتیاج بغیر منافی وجوب وجود است چنانچه دانسته شد
واگر ماهیت مشترکه بین الواجبین تمام حقیقت هر دو بود چنین ماهیت را ماهیت نوعیه
گویند پس هر یک از واجبین محتاج خواهد بود در وجود خود که ممتاز است لامحاله از وجود
آن دیگر بعوارض مشخصه ومحتاج بغیر در وجود واجب الوجود نتواند بود واز اینجا معلوم
شد که تشخص واجب الوجود عین حقیقت باشد چنانکه وجوب
وجود عین حقیقت اوست واما اینکه واجب الوجود را شریکی
در وجوب وجود نیست بسبب آنکه دانسته شد که وجود در واجبین
حقیقت اوست پس اگر دو واجب الوجود باشند حقیقت وجود مشترک باشد
میان هر دو حقیقت مشترکه میان دو چیز یا جنسی باشد یا نوعی و بر هر تقدیر ترکیب
واجب لازم آید چنانکه گذشت وتقریر این برهان بطریق قیاس استثنائی آنست
که گوئیم اگر واجب الوجود را شریکی بودی هر آئینه مرکب بودی لیکن مرکب نیست
پس او را شریکی نیست وهو المطلوب ولابد است درینمقام از ذکر شبهه ابن کمونه
ودفع نمودن آن وآن چنانست که کسی گوید معنی عینیت وجود در واجب نیست
مگر اینکه نفس حقیقت واجب منشاء انتزاع وجود بود بدون حاجت بامری زائد
از ذات تا آنکه در خارج حقیقی باشد ووجودی که عین آن حقیقت باشد پس
بنابرین تواند بود که در خارج دو حقیقت مختلفه تمام ماهیت باشند که هر یک
بنفس ذات خود منشاء انتزاع وجود شوند ووجود بود دیگر لازم منتزع از نفس حقیقت

هم شود تواند بود که حقایق مختلفه را لازم واحد باشد چنانکه مقرر است پس حقیقت مشترکه
بحسب خارج لازم نباشد و ترکب واجب لازم نیاید این بود تقریر شبهه و قوم
چون در مسئله عینیت وجود واجب بهمین اکتفا کرده اند که وجود در خارج عین حقیقتش
باشد بالمعنی المذکور و دفع این شبهه بر ایشان نهایت مشکل شده و ما چون بتوفیق
الله تعالی و فضله متفطن شده ایم که عینیت وجود در واجب آنست که وجود در
خارج عین حقیقت واجب باشد بالمعنی المذکور و ماهیت واجب عین مفهوم
وجود منتزع باشد در ذهن بمعنی که سابقا بیان کردیم و دفع این شبهه بر ما
بنهایت آسان شده و تقریرش آنست که گوئیم چون ماهیت واجب عین مفهوم
وجود است در ذهن پس اگر مفهوم وجود که نیست مگر معنی واحد منتزع شود از
دو حقیقت مختلفه بتمام ماهیت لازم آید که ماهیت واحده بتمام ماهیت دو
حقیقت مختلفه بتمام ماهیت باشد و این بدیهی البطلانست والحمد لله علی فضله

## فصل دهم

در صفات واجب الوجود بدانکه واجب الوجود را دو گونه صفات
است که زبان شرع بآن ناطق شده و عقل نیز دلالت بر آن کرده قسم اول
صفات ثبوتیه حقیقیه که مفهوم انها سلب و اضافه بغیر نیست اگرچه عارض
تواند شد اضافه بغیر بعضی از انها را مانند قدرت و اراده و مشیت و اختیار و سمع
و بصر و حیات و کلام اما قدرت توانائیست بر ایجاد اشیاء بر وفق علم و اراده
و لازم این معنی است آنکه اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند پس اگر چیزی را همیشه خواهد کند
و یا هرگز نخواهد و نکند منافی قدرت فاعل نباشد و نسبت صفت قدرت بر
فعل و ترک هر دو نظر باو مساوی باشد و تا خواهش بیکطرف ضم نشود رجحان نیاید

نمر ۲ دهرت

و قدرت واجب تعالی عام است یعنی شامل جمیع ممکنات است بسبب آنکه ممکن اگر جائز
الوقوع نباشد ممکن نباشد و اگر جائز الوقوع باشد موقوف بمرجح باشد و جمیع مرجحات
منتهی شود بواجب الوجود پس همهٔ ممکنات مقدور او باشند اگر کسی گوید که وقوع
ممکن محتاجست بمرجحی و مرجح لازم نیست قادر بودنش تا ممکن مقدور باشد بلکه تواند بود
که مرجح فاعل بالطبع باشد که نسبت او بفعل و ترک مساوی نباشد مانند
نار نظر باحراق مثلا جواب گوئیم که فاعل بالطبع چون ممکن است در وجود خود محتاج
است بمرجحی که لامحاله منتهی شود بواجب الوجود پس معلول و مقدور واجب الوجود
باشد باین معنی که واجب الوجود اگر خواهد مثلا نار را ایجاد کند تا احراق کند و اگر نخواهد
ایجاد نار نکند و احراق بفعل نیاید پس احراق که معلول نار است مقدور واجب الوجود
باشد و اما مراد از علم ادراک جمیع اشیا است خواه کلی و خواه جزئی و خواه مجرد
و خواه مادی و خواه ذات خود و خواه غیر خود و اما مراد از اراده علم است بمصلحت
فعل یا بمفسده فعل که بسبب آن خواهش بفعل یا بترک بهم رسد و اما مشیت خواهش
است بفعل یا بترک که بسبب آن علم بمصلحت یا بمفسده بهم رسد و اما اختیار برگزیدن
فعل است بر ترک یا ترک فعل بسبب تعلق خواهش باحدهما در واجب تعالی این همه
صفت یعنی اراده و مشیت و اختیار از هم منفک نباشند چه او غنی مطلق
است و قادر مطلق و فعل و ترک اشیا منوط نتواند بود مگر بمصلحت و مفسده
که راجع شوند بمخلوقات پس همین که دانست مصلحت در وجود چیزی در وقتیکه
مصلحت مخصوص بآنوقت بود البته بخواهد فعل آنچیز را و اختیار فعل کند چه وجود
معارض و منازع در شان وی متصور نباشد و تردد در امر وی روا نبود و بجمله

کہ کفیم بخلاف ما ہست کہ گاہ باشد علم بمصلحت شئی داشتہ باشیم و خواہش بآن نباشد و گاہ باشد کہ خواہش ہم باشد و اختیار نتوانیم کرد و نیز گاہ باشد کہ علم بمصلحت یا بمفسدہ بعد از تردّد و اندیشہ بسیار بہم رسد و بسیار ہم باشد کہ بہم نرسد و ترجیح ممکن

نگردد و اما سمع و بصر علمیست متعلق بمسموعات و مبصرات بلکہ بجمیع جزویات محسوسہ و اینکہ در شرع تخصیص بسمع و بصر یافتہ بنا بر آنست کہ چون سمع و بصر لطیف ترین حواس ہست نسبتش بطریق مجاز بواجب الوجود روا ہست بخلاف سائر حواس کہ بطریق مجاز نیز روا نیست و اما مراد از حیات صفتی ہست کہ مصحح اتصاف موجود باشد بعلم و قدرت مثلا جسم بما ہو جسم صحیح نیست اتصافش بعلم و قدرت و ہم چنین

جماد بما ہو جماد و نبات بما ہو نبات لیکن حیوان بما ہو حیوان صحت اتصافش بعلم و قدرت است پس صفتی را کہ در حیوان منشا صحت اتصاف مذکور ہست حیات خوانند و اما مراد از کلام قدرتیست متعلق بایجاد الفاظ و حروف کہ دلالت کند بر معانی

کہ مقصود باشد القای آن معانی بسوی مخاطب نہ نفس الفاظ و حروف کہ در لغت و عرف کلام عبارت از آنست چہ الفاظ و حروف صوتیست قائم بہوا و نہ معانی الفاظ کہ قائم باشند آن معانی بنفس چہ گاہ باشد کہ معانی الفاظ قائم باشند بنفس کسیکہ تکلم نتواند کرد و لامحالہ او را متکلم نتوان گفت پس این الفاظ و حروف قرآن مجید مثلا کلام خدا ہست لیکن نہ کلامیکہ یکی از صفات واجب تعالی ہست بلکہ کلامی کہ یکی از صفات واجب است بمعنی متکلم ہست و تکلم بمعنی قدرت بر ایجاد الفاظ مذکورہ و الفاظ کلام ہست بمعنی متکلم بہ یعنی الفاظ مذکورہ غیر صفت ہست آنست کہ الفاظ مذکورہ بالبدیہہ حادث اند ہم بالنوع و ہم بالشخص اما بالنوع در وقت

نزول واما بالشخص در وقت تلاوت وصفت واجب الوجود بالاتفاق حادث نتواند
بود پس بطریق شکل اول گوئیم کلام بمعنی الفاظ حادث است وهیچ حادث صفت خدا
نتواند بود نتیجه دهد که کلام بمعنی الفاظ صفت خدا نتواند بود چون معانی صفات مذکوره را
دانستی بدانکه دلیل بر ثبوت این صفات برای واجب تعالی آنست که هیچ شک نیست
که ثبوت این صفات کمالست برای موجود بما هو موجود ومقابلات آن نقص است
برای موجود بما هو موجود چه بالبدیهه معلوم است که علم مثلا کمال وشرف است نظر
بجهل وجهل نقص است نظر بعلم وهم چنین قدرت کمالست نسبت بعجز واراده و
اختیار نسبت باضطرار وسمع وبصر وحیوة نسبت بمقابلاتش وکلام نسبت بنفی شک
نیست در صحت اتصاف موجود بما هو موجود باین کمالات بامعنی که حیثیت موجودیت
منافی اتصاف باین کمالات نیست بلکه گاه باشد که موجود لابما هو موجود بل بما هو
موجود وخصوصیه زائده علی الموجودیه قابل اتصاف باین کمالات نباشد بامعنی که
موجود متخصص شده باشد بطبیعتی وصورتی که مانع قبول علم وقدرت وسائر کمالات
بود لیکن آن طبیعت وصورت لامحاله زائد باشد بر موجودیت پس هر موجودیکه
در او هیچ حیثیتی وجهتی نباشد بغیر از موجودیت لامحاله در او امری منافی اتصاف
بکمال نخواهد بود وواجب الوجود موجود است بما هو موجود بدون خصوصیتی زائد بر
موجودیت چه دانستیکه حقیقت عین وجود است وماهیت غیر وجود منتفی است
از و پس هیچ خصوصیتی دیگر در و نتواند بود چه همه خصوصیتها فرع ماهیت زائده بر
وجود است که در واجب منتفی است پس در واجب امریکه منافی اتصاف بکمالات
باشد متحقق نتواند بود وپیشتر دانستیکه هر چه ممکن باشد اتصاف واجب الوجود

با و واجب است اتصاف واجب باو والا لازم آید که در واجب الوجود جهتی بالقوه باشد
و آن محالست پس واجب الوجود متصف باشد بکمالات مذکوره پس تبیینش شکل اول
گوئیم واجب الوجود موجود است باهو موجود و هرچه موجود است باهو موجود صحیح
است اتصاف او بکمالات وجود نتیجه دهد که پس واجب الوجود صحیح است اتصاف
او بکمالات وجود و بعد ازان گوئیم کمالات مذکوره صحیحست اتصاف واجب الوجود
باو و هرچه صحیحست اتصاف واجب الوجود باو ثابت است بالفعل برای او نتیجه دهد
که پس کمالات مذکوره ثابت است بالفعل برای واجب الوجود و هو المطلوب چون
طریق ثبوت صفات کمال در واجب الوجود دانستی و آن کمال بودن این صفات
توانی دانست که ذات واجب در اتصاف باین صفات واقع است بر اکمل
انحاء اتصاف شی بصفت آنچنانکه واقعست بر اکمل انحاء اتصاف شی بوجود و نحو
اکمل در اتصاف آنست که ذات در اتصاف باین صفات محتاج نباشد بقیام
صفتی زائده بوی بلکه ذات بذات خود متصف باشد بمفهومات این صفات
باینمعنے که اثری که در غیر واجب تعالی مترتب شود بر ذات بسبب قیام صفتی بوی
مترتب شود آن اثر در واجب تعالی بر ذات بذاتها بدون حاجت بقیام صفتی
باو پس صفات واجب عین ذات او باشد چنانکه وجود عین ذات او است و تقریر دلیل
برین مطلب بطریق قیاس استثنائی آنست که گوئیم هرگاه عینیت صفت کمال باشد نظر
بزیادتی صفت باید که صفات واجب عین ذات او باشند و هو المطلوب و
ایضا ازین طریق توان دانست که علم واجب تعالی باشیا حضوریست بسبب آنکه
علم حضوری یعنے حاضر بودن اشیا بنفس و ذات خود نزد واجب تعالی اکمل است

بالبدیہہ از علم حصولی اعنی معلوم بودن اشیا مر واجب تعالی را بسبب قیام صور اشیا
بذات واجب تعالی پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم ہرگاہ علم حضوری اکمل باشد از علم
حصولی باید کہ علم واجب حضوری باشد لیکن علم حضوری اکمل است بالبدیہہ نتیجہ دہد
کہ پس علم واجب حضوریست وہو المطلوب و این سخن در علم تفصیلی بعد از ایجاد است
و قبل از ایجاد لازم نیست مگر علم اجمالی کہ عین ذات واجب تعالی ہست واما علم
تفصیلی قبل از ایجاد بردو وجہ متصور است یکے بحصول صور اشیا در ذات واجب تعالی
و یا در ذات معلول اول دوم بحضور ذوات اشیا قبل از ایجاد ہمچنانکہ بعد از ایجاد
بنا بر آنکہ قبل و بعد زمانی نظر بواجب تعالی بیک نسبت باشد و تصحیح این ہر دو وجہ
اعنی حصول صور در ذات واجب تعالی و حضور ذوات قبل از ایجاد بغایت دشوار
است و ما در گوہر مراد و سائر کتب علمیہ خود تصحیح ہر دو وجہ کردہ ایم و دفع مفاسد و
اشکالات کردہ و ذکر آنہا مناسب این رسالہ نیست و واجب ہم نیست تحصیل
اعتقاد بچگونگی علم واجب تعالی بعد از اعتقاد باصل علم و اذعان بانکہ جمیع اشیاء کلیہ و
جزئیہ مجردہ و مادیہ بعد از ایجاد و قبل از ایجاد معلوم واجب الوجود است بنحوی کہ
لائق بجلال او باشد و این اعتقاد حاصل شود از نظر برہان سابق در اثبات
صفات کمال و اگر کسی بجہت حصول اطمینان طلب چگونگی کند کافی است اعتقاد
بعلم تفصیلی حضوری بعد از ایجاد و علم اجمالی قبل از ایجاد کہ عین ذات واجب تعالی
ہست اما تفصیلی حضوری بعد از ایجاد کفایتش ظاہر است و اما اجمالی قبل از ایجاد
بیان کفایتش آنست کہ مراد از علم اجمالی علمیست بسیط کہ اگر تحلیل و تفصیل کردہ
شود بعینہ علم باشیاء کثیرہ باشد پس پیش از تحلیل نیز صادق است کہ اشیاء کثیرہ

معلوم است و توضیح این مطلب بمثالی کنیم و گوئیم کسیکه عالم بیکی از علوم مدونه مثل علم
نحو باشد شک نیست که او را ملکه حاصل شود که بآن ملکه علم بجمیع مسائل جزئیه نحو او را حاصل
باشد بحیثیتی که اگر کسی سوال کند او را مسئله از مسائل جزئیه نحو آن عالم بیقین میداند که علم
بجواب آن مسئله او را حاصل است پس شروع کند در تقریر جواب با آنکه صورت
آن جواب اصلا پیش از تقریر یعنیها در ذهن او نبوده باشد بلکه جزئی او را حاصل بوده
باشد که قابل تحلیل و تفصیل باشد باین جواب جزئی و سایر مسائل جزئیه در اصطلاح
علماء علم نحو عبارتست از آن ملکه و آن ملکه علمیست اجمالی بجمیع آن مسائل مفصله جزئیه
پس تواند بود که عالم نحو را صورت هیچ مسئله جزئیه بالفعل در ذهن حاضر نبوده باشد
و مع ذلک عالم باشد بجمیع مسائل نحو باینمعنی که هر مسئله جزئیه نحو که از او پرسند
جواب تواند گفت پس او عالم است حقیقة باین مسئله جزئیه و الا چگونه قادر بر جواب
آن مسئله می بود و نسبت آن ملکه بآن مسائل جزئیه نسبت علت باشد بمعلولات :
چنانکه وجود خارجی معلولات از علت حاصل شود وجود ذهنی مسائل جزئیه از
ملکه مذکوره حاصل شود و هرگاه علت شیء کسیرا حاصل باشد آن شیء نیز او را حاصل
باشد بطریق اتم پس واجب تعالی را پیش از ایجاد اشیا علمی حاصل است بسیط که
عین ذات او است و آن علم او است بذات خود چنانکه ذات او علت جمیع
اشیا است بحسب وجود خارجی علم بذات او نیز علت علوم تفصیلیه بجمیع اشیا
است بحسب وجود علمی پس هرگاه واجب الوجود را علم بذات خود حاصل باشد
علم بجمیع اشیا نیز حاصل باشد بسبب آنکه ذات او علت جمیع اشیا است و علم
بعلت مستلزم علم بمعلول بلکه عین علم بمعلول است اگر کسی اعتراض کند که با علم بذات

خود داریم و علت فعل خودیم و حال آنکه علم بالفعلی که در زمان مستقبل از ما صادر خواهد شد ما را حاصل نیست پس چگونه علم بعلت مستلزم علم بمعلول یا عین علم بمعلول باشد جواب گوئیم که ما بذات خود علت مستقله فعل خود نیستیم بلکه تا داعی از خارج بهم نرسد و هم چنین اسباب و آلات خارجیه دست بهم ندهد صدور فعل از ما ممکن نگردد بخلاف واجب الوجود که علت مستقله جمیع معلولات است و داعی بر فعل که علم بمصلحت است عین ذات اوست نه مستفاد از خارج و منزه است از حاجت باسباب و آلات خارجیه **قسم دوم** صفات سلبیه است و اضافیه اما سلبیه مثل الواجب لیس بجوهر و لا بعرض و لا بجسم و لا قائما بمادة و لا بمحل و لا مکانیا و لا زمانیا و لا ذی صورة و شکل و لا بمتحرک و لا ساکن و امثال ذلک و آنرا جمع شود بتنزیه واجب الوجود از هر چه لائق بجلال او نباشد و منافی باشد با واجب الوجود بودن و دلیل بر این همین واجب الوجود بودن است چه همه این اوصاف مقتضی حاجت و نقص است که مستلزم امکانست و امکان منافی وجوب و اما اضافیه مانند خالقیت و رازقیت و قیومیت و امثال آن هیچکدام از صفات سلبیه و اضافیه عین ذات نتواند بود و الا لازم آید که ذات واجب الوجود از مقوله سلب یا اضافه باشد و حالانکه سلب عدم است و اضافه وجود غیر مستقل محتاج و ذات واجب عین وجود است و غیر محتاج و آنچه در این مقام متعارف شده در کتب متکلمین ذکر مبحث رؤیت است و تطویل عظیم در نفی و اثبات آن جمهور اشاعره قائلند بجواز رؤیت باریتعالی در روز قیامت مر مؤمنان را و جمهور معتزله و علمای امامیه متفق اند بر امتناع رؤیت مطلقا بنا بر آنکه تعلق رؤیت بشی مستلزم شکل و

صورت و مکان و جهت و سایر صفات و لوازم جسمیت است که در شان باری تعالی
ممتنع است بدلیل وجوب وجود چنانکه دانسته شد و اشاعره مضطر شده اند که قائل شوند
بجواز رؤیت بدون لوازم مذکوره و همچنین قایل شده‌اند بوجود ملزوم بی وجود لازم
و امتناع آن از جمله بدیهیات است و بعضی از ایشان بسخافت این قول واقف شده
گویند که معنی مذکور در حقیقت رؤیت نیست بلکه از مقوله مشاهده عقلی است نهایتش
در قدرت الهی ممتنع نیست که حالتیکه در عقول مؤمنان ثابت است در روز
قیامت که مشاهده نور وجود الهی بقدر معرفتیکه هر کدام را حاصل شده نمایند
آنحالت برای جارحه بصر مؤمنان نیز حاصل شود و از این جهت که برای بصر
حاصل شود آنحالت را رؤیت نام کنیم و آن غایت توجیه مذهب اشعریست
و این سخن مبتنی بر اصل فاسد ایشانست که قائلند بجواز ثبوت هر چیزی برای هر چیز
مثلا جماد را با همه جمادی جائز دانند که عالم متبحر در همه فنون علمیه باشد و جائز دانند که
عقل کار جسم و جسم کار عقل کند و آب کار آتش و آتش کار آب و اراده الهی را جزافی
محض دانند و هیچ قابلیت و استعداد و مصالح و مفاسد را در ایجاد اشیا مدخل
ندهند و فساد این اصل عند التامل افحش از ان فرعست و چون امر این مسئله در غایت
ظهور است اولی آنکه از تطویل در ان اعراض کرده شود **باب دوم** در عدل
و مراد از عدل وجوب اتصاف واجب الوجود است بفعل حسن و جمیل و تنزه او
است از فعل ظلم و قبیح و بالجمله همچنانکه توحید کمال واجبی است در ذات و صفات
عدل کمال واجبی است در افعال و مطلوب ازین باب در چند فصل مبین شود
**فصل اول** در بیان حسن و قبح افعال بدانکه علما را اختلافست در اینکه حسن

و قبح افعال عقلی ہست یا شرعی جمہور امامیہ و معتزلہ و حکما بر مذہب اوّلند و جمہور اشاعرہ
بر مذہب ثانی و مراد از حسن فعل آنست کہ فاعل آن بسبب آن فعل مستحق مدح و تعظیم
شود و مراد از قبح فعل آنکہ فاعل آن بسبب آن مستحق مذمّت و تندیم گردد و مراد از مدح
و تعظیم و ہم چنین از مذمّت و تندیم اعم است از اینکہ از جانب خدا یتعالی باشد یا
از جانب عقلا پس مراد از عقلی بودن حسن و قبح آنست کہ عقل تواند دانست ممدوحیت
نفس الامری و مذمومیت نفس الامری بعضی از افعال را اگرچہ شرع بر آن وارد
نشدہ باشد و یا تواند دانست جہت ورود شرع را بر تحسین فعلے و یا بر تقبیح فعلے اگر
شرع وارد شدہ باشد و ندانستن عقل جہات حسن و قبح را در بعضی دیگر از افعال و
محتاج بودن بورود شرع ضرر نکند بعقلی بودن حسن و قبح مطلقا چہ ہرگاہ بعضی از
وجود حسن و قبح بالاستقلال دانستہ شد بعضی دیگر کہ موقوفست بورود شرع نیز معلوم
تواند شد بآن بعض مذکور مثلا تواند دانست کہ فعل فلانی کہ امر شرعی بآن وارد
شدہ البتہ حسن است در نفس الامر کہ اگر قبیح بودی و یا خالی از جہات حسن و قبح ہردو
بودی ہر آئینہ قبیح بودی از حکیم طلب آن فعل و ہم چنین فعلے کہ نہی شرعی از آن وارد
شد تواند دانست کہ مذمومست در نفس الامر و الّا نہی از آن مذموم بودی و مراد از شرعی
بودن حسن و قبح آنست کہ عقل را نرسد نہ ادراک حسن و قبح و نہ ادراک جہات حسن
و قبح در ہیچ فعلے از افعال نہ پیش از ورود شرع و نہ بعد از آن و گاہ باشد کہ گویند
مراد از عقلی بودن اشتمال فعل است بر جہت محسنہ و جہت مقبحہ خواہ عقل آن
جہت را تواند دانست و خواہ نہ و مراد از شرعی بودن آنکہ مشتمل بر جہت نباشد
بلکہ حسن و قبح در افعال مجرد امر و نہی شارع موجود شود پس فعلے را کہ در شرع

امر بآن وارد شده باشد تواند بود که در همانوقت نهی ازان وارد شدی و فعلے را که
نهی ازان وارد شد تواند بود که در همانوقت امر بآن صادر شدی و بنا بر عقلے بودن محالست
تعاکس مذکوره هرگاه وقت متحد باشد اما اگر وقت مختلف شود تواند بود که جهت
متغیر شود بحسب تغیر در مصلحت و مفسده پس حسن در وقتی قبیح شود در وقت دیگر و
بالعکس چنانکه در صورت نسخ احکام و چون این جمله دانستی بدانکه حق مذهب اوّلست
چه حسن بعضی از افعال ضروریست مانند عدل و صدق و همچنین قبح بعضی مانند ظلم و
کذب و عقل درین هر دو حکم محتاج نیست بشرع و لهذا متفقند در این احکام اهل ملل
و غیر اهل ملل و این مذهب در غایت ظهور است غایتش دو اشکال عظیم وارد است
که عمده در تصحیح این مذهب دفع آنهاست یکی آنکه بعضی گفته اند حسن و قبح بسه معنے اطلاق
می شوند اول بمعنے صفت کمال و صفت نقص دوم بمعنے موافقت غرض که مصلحت
گویند و مخالفت غرض که مفسده گویند و عقلے بودن این هر دو معنی مسلم است اما غیر
محل نزاع است سیوم حسن و قبح در احکام الله که بمعنی استحقاق ثواب و استحقاق
عقاب و این محل نزاع است لیکن عقلی بودنش مسلم نیست و جوابش آنست که صفت
کمال و صفت نقص و همچنین موافقت غرض و مخالفت غرض هرگاه از صفات فعل
اختیاری باشند راجع شوند بمذمومیت و ممدوحیت و مدح و ذم هرگاه اعم باشد
از اینکه ناشی از جانب خدا تعالی باشد و یا از جانب عقلا و از جمله مدح و ذم الهی
است ثواب و عقاب اخروی پس استحقاق ثواب و عقاب نیز راجع شود
باستحقاق مدح و ذم و هرگاه ممدوحیت و مذمومیت عقلی مسلم باشد لازم آید
ممدوحیت و مذمومیت عند الله نیز که بمعنے استحقاق ثواب و عقابست چه مدح

مذموم باشد یا ممدوح عقلا در نفس الامر بسبب آنکه هرچه عقل بضرورت یا بنظر
صحیح حکم بآن کند اگر موافق نفس الامر نباشد ارتفاع امان از عقل لازم آید و این بالاتفاق
باطل است پس ممدوح و مذموم عقل ممدوح و مذموم باشد در نفس الامر ممدوح و مذموم
در نفس الامر ممدوح و مذموم باشد عند الله والا لازم آید جهل واجب تعالی بما فی
نفس الامر و یا لازم آید صدور فعل از واجب تعالی نه بر وفق نفس الامر و این هر دو
معنی باطل است بالاتفاق اشکال دوم آنکه قضیه العدل حسن والظلم قبیح را حکما
از مقبولات عامه که ماده قیاس جدلی است و اتفاق آراء در آن بنا بر مصلحت عامه
و مفسده عامه شمرده اند پس دعوی ضرورت که معتبر است در یقینیات که ماده برهان است
در آن مسموع نباشد و اتفاق جمهور علما و عقلا دلالت بران نکند و جوابش آنست
که ضروری بودن حکمین مزبورین و عدم توقف آن بنظر و فکر در ظهور بمرتبه ایست
که انکار آن مکابره محض است و قابل جواب نیست غایتش امثال این احکام که
مصالح و مفاسد را دران مدخلی باشد از عقل نظری باعانت عقل عملی که مزاول
اعمال و مباشر افعالست صادر گردد و ضروری آن نیست که موقوف بهیچ چیز نباشد
بلکه آنست که موقوف بنظر که ترتیب امور معلومه است نباشد و همچنانکه محتاج
بودن مشاهدات مثل النار حارة والشمس مضیئة باعانت حواس منافی ضروری
بودنش نیست کذلک احتیاج احکام مذکوره باعانت عقل عملی منافی ضرورت
نباشد و اما عد حکما قضایای مذکوره را از جمله مقبولات عامه غرض نیست مگر مجرد
تمثیل مصلحت عامه و مفسده عامه که در قبول عموم الناس مدخل دارند و اعتبار مصلحت
و مفسده در احکام مذکوره منافی ضروریت نتواند بود چه تواند بود که قضیه واحده

از جهتی داخل یقینیات باشد و از جهتی دیگر داخل مقبولات و مثل این مقدمه را در برهان
و جدل هر دو اعتبار توان کرد و هر کدام بجهتی بجای در ینصورت که مصلحت و مفسده عامه در
قضایای مذکوره مدخل داشته باشد منع دلالت اتفاق عقلا در ان بر ضروری بودن آن
خالی از صورتی نیست و جوابش آنست که لیکن معلوم است که قبول عموم عقلا مر آن قضایا
را نه از جهت مصلحت و مفسده است بسبب ضروری بودنست چه هر کس رجوع کند
بخود داند که با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده حاکم باحکام مذکوره است لهذا احکام
مذکوره از جماعتی که عارف بمصالح و مفاسد نباشند و یا غافل از ان باشند نیز
لامحاله صادر شود و حال آنکه اگر اتفاق مذکور دلالت بر ضرورت نکند ضروری مقصود
نشود چه حکم بضرورت نیز در ما نحن فیه ضروریست و ضروری محتاج بدلالت نه بلکه غرض
از ذکر اتفاق عقلا مجرد تنبیه بیش نیست و بالله التوفیق اگر تطویل شد بنا بر آنست که مسئله ایست
در غایت اهتمام و مبنی است بر مسئله ثبوت نبوت و اکثر مسائل کلام و کلام اصحاب
درین مقام قاصر است از بلوغ کنه مرام و چون عقلی بودن حسن و قبح دانسته شد باید
دانست که احکام عقول بحسب حسن و قبح بر پنج نوعست سه نوع از اقسام حسن و دو
نوع از اقسام قبیح اما اقسام حسن وجوبست و ندب و اباحت و اقسام قبیح حرمتست
و کراهت و بیان این تقسیم آنست که هر فعلی که مذمت و تندیم بر فعلش مترتب نشود
حسن گویند پس اگر بر ترکش مترتب شود واجب گویند و الا اگر بر فعلش مدح مترتب
شود مندوب و الا مباح و هر فعلی را که مدح بر ترکش مترتب شود قبیح گویند پس اگر ذم
بر فعلش مترتب شود حرام باشد و الا مکروه و گاه باشد که اصحاب عقل این احکام
را احکام شرعیه نیز گویند بنا بر آنکه شرع مؤکد یا کاشف آنها شود نه آنکه موجد آنها باشد

بجهته

چنانکه مخالفین عقل گویند وگاه باشد لفظ شرعیه را تخصیص دهند باحکامیکه محتاج بکشف
شرع باشد **فصل دوم** در نفی شرور و قبایح از واجب تعالی چون معلوم شد که عقل
حاکم است در حسن و قبح افعال باید دانست که هر فعلی که حکم کند عقل بر قبح وی ممتنع است
صدور وی از واجب الوجود بسبب آنکه واجب الوجود غنی مطلق است و عالم بجهات قبح و با وجود
غنا و علم بقبح صدور قبیح بلا مرجح خواهد بود و ترجیح بلا مرجح محالست و ایضا فعل قبیح
از عالم بقبح سیما با عدم حاجت بآن قبیح است عقلا پس تجویز صدور قبیح از واجب
مستلزم تجویز ذم واجب باشد عقلا و حال آنکه ممتنع است ذم واجب عقلا باین معنی
که عقل بالضروره جائز نداند ذم واجب را پس صدور ظلم و کذب و هم چنین کافه شرور
من حیث انها شرور از واجب محال باشد و تقریر دلیل اول بقیاس استثنائی
آنکه اگر صدور قبیح از واجب جائز بودی ترجیح بلا مرجح جائز بودی لیکن ترجیح بلا مرجح
جائز نیست نتیجه دهد که پس صدور قبیح از واجب جائز نیست و تقریر دلیل دوم بقیاس
استثنائی اگر صدور قبیح از واجب جائز بودی ذم واجب جائز بودی لیکن ذم واجب
ممتنع است عقلا نتیجه دهد که پس صدور قبیح از واجب ممتنع است عقلا و هم چنین کفر
و معاصی قبیح است عقلا پس ممتنع باشد که واجب الوجود خالق آنها باشد و نیز اگر خالق
کفر و معاصی باشد تعذیب بران قبیح باشد عقلا و قبیح از وصادر نتواند شد پس تعذیب
کفار و فجار از و واقع نتواند شد و چون تعذیب واقع نتواند شد وعید که خبر دادن
است بصدور تعذیب در روز قیامت کذب باشد و صدور کذب از و محال
و حال آنکه وعید از و واقع شده پس محال باشد خلق کفر و معاصی از واجب الوجود
تقریر این دلیل بقیاس استثنائی اگر خلق کفر و معاصی از واجب جائز بودی وعید

وعید برآن جائز نبودی لیکن وعید جائز است بدلیل وقوع آن نتیجه دهد که پس خلق کفر
و معاصی از وجب جائز نباشد و هم چنین اراده قبیح نیز قبیح است بالضروره پس اراده
کفر و معاصی نیز قبیح باشد پس جائز نیست که خدایتعالی اراده کفر کند از کافر و اراده معصیت
کند از عاصی بلکه ارادهٔ ایمان کرده از کافر و ارادهٔ طاعت کرده از عاصی مغلوبیت
خدایتعالی لازم نیاید چه خدایتعالی ایمان از کافر و طاعت از عاصی بارادهٔ کافر و
عاصی خواسته نه بطریق جبر و حتم که اگر بطریق جبر و حتم خواستی و واقع نشدی
مغلوبیت و عجز لازم آمدی و حتم و جبر محالست چنانکه بیاید

## فصل سیم

در مسئلهٔ خلق اعمال و دفع شبهه جبر بدانکه افعال اختیاریه عباد سه مذهب است
جبر و تفویض و امر بین الامرین جبر مذهب اشعری و تفویض مذهب معتزله و امر
بین الامرین مذهب حکما و جمهور علمای امامیه اشعری گوید بنده را در فعل خود هیچ
اختیاری نیست بلکه فعل عبد واقع است بخلق خدای و اراده وی بی وساطت ارادهٔ
عبد و گوید ارادهٔ عبد مقارن فعلست بی آنکه مدخلی داشته باشد در صدور فعل و اینمعنی
را یعنی مقارنت اراده فعل را بدون مدخلیت کسب نام کرده و فرق میان فعل
اختیاری و اضطراری چون حرکت مرتعش بمجرد مقارنت اراده در اوّل و عدم
مقارنت در ثانی کند و ظاهر است که اینمعنی یعنی مقارنت اراده با عدم مدخلیت
و وقوع فعل بمجرد خلق خدایتعالی اراده را جبر محض است و وی التزام کند جبر را و بنده
را در فعل خود مجبور داند و فساد اینمذهب بغایت ظاهر است و الا تکلیف بیفائده
بودی و ثواب و عقاب باطل شدی بلکه عقاب ممتنع بودی چه ایجاد فعل در دست
دیگری و تعذیب وی برآن فعل قبیح است و ایضا بالضروره معلوم است مدخلیت

ارادهٔ ما در فعل ما باینمعنی که اگر خواهیم کنیم بخواهش خود واگر نخواهیم نکنیم بعدم خواهش خود
واین ضروریست که هیچ شبهه از خود دفع نتوان کرد و معتزله گویند بنده مستقل است
در ایجاد فعل خود بدون مدخلیت اراده واجب در فعل بنده بغیر از اینکه ایجاد کرده بنده
را وصاحب اراده گردانیده که باراده خود علی سبیل الاستقلال هرچه خواهد کند و هرچه
نخواهد نکند بدون آنکه خواهش واراده وی در حدوث مستند بامری خارج از وی باشد
و باینمعنی تفویض محض است یعنی خدایتعالی ارادهٔ فعل را به بنده مفوض گردانیده و باو
واگذاشته واین مذهب نیز باطل است چه خدای اعز است از آنکه ذرهٔ از ذرات موجود
تواند شد بدون استناد باراده وی لیکن بطلان این مذهب نظریست و دلیلش آنکه
چون ثابت شد بطلان ترجیح بلا مرجح وامتناع وجود ممکن بدون وجوب پس لابدست
مر وجود فعل را از علت موجبه و آن علت اگر ذات عبد باشد بی احتیاج بانضمام امری که
حادث شود در وقت فعل لازم آید امتناع تخلف فعل معین از بنده مادام موجود را
سابقا ولاحقا واین خلاف واقع است واگر ذات عبد در علیت فعل محتاج باشد
بحدوث امری خارج از ذات پس عبد مستقل در ایجاد فعل نباشد واین خلف است
پس تفویض و استقلال عبد باطل باشد و چون جبر و تفویض هردو باطل شد پس حق
امر بین الامرین است چنانکه در احادیث ائمه طاهرین وارد شده وبیان اجمالیش
آنست که خواجه نصیر طوسی قدس الله سره در شرح رساله فرموده که ارادهٔ عبد علت
قریبه فعل است واراده حق علت بعیده وی اشعری نظر را مقصور بر علت بعیده
گردانیده و معتزلی نظر بعلت قریبه تنها نموده قایل بتفویض گشته وحق آنست که
وقوع فعل موقوفست بمجموع ارادتین چنانکه عالم اهل بیت گفته لا جبر ولا تفویض

بل امر بین الامرین و بیان تفصیلش آنکه ثابت شد احتیاج فعل بحدوث امری خارج
از ذات فاعل و آن امر اراده فاعلست و حدوث اراده مستند است بمجموع حوادثیکه
مستند اند باراده حقتعالی بوجوب انتهاء سلسله جمیع حوادث الی الواجب تعالی
و درینموضع شبهه عظیم است و آن چنانست که هرگاه وجوب اراده فعل مستند باشد بامریکه
نه معلول عبد باشد بلکه مستند باشد بواجب الوجود جبر لازم آید چه فرقی نیست میان
ایجاد فعل عبد بواسطه اراده که عبد در آن مستقل نیست چه در هر دو صورت فعل تخلف
نتواند کرد و بنده قادر بر ترک نباشد و جواب این شبهه آنست که اینمعنی ایجابست
نه جبر و ایجاب هرگاه باختیار باشد منافی اختیار نیست هرچند اختیار واجب باشد چه
درینصورت صادق است که بنده خواست و کرد بخواهش خود و از اینکه خواهش او
از و باعداد امری دیگر واجب شود فعل عبد ضروری و خواهش متصور نیست بلکه ایجابی که
منافی اختیار است ایجابیست که نه باختیار فاعل باشد بلکه بالطبع باشد چون ایجاب
نار مر احراق را یا باراده غیر فاعل باشد چون ایجاب فعل بنده باراده واجب چنانکه
مذهب اشعریست و اما جبر آنست که فعل بی خواهش و اراده عبد موجود شود یعنی اراده
عبد را مدخلیتی در وجود فعل نباشد چنانکه اشعری بآن قائلست چه درینصورت صادق
نیست که بنده خواست و کرد بخواهش خود و یا لااقل بنده خواست و دیگری کرد بسبب
خواهش بنده و اینمعنی لامحاله منافی کردن بخواهش است که معنی اختیاری بودن فعل است پس
از وجوب استناد اراده موجبه فعل بواجب الوجود جبر اصلا لازم نیاید و ایجابیکه لازم
آید منافی اختیار نباشد اگر گویند میان صورتین فرق این شد که یکی بمدخلیت اراده است
و دیگری بدون مدخلیت اراده اما درین معنی فرق نشد که فعل در هر دو صورت اضطراریست

درمیان ایجاد فعل بواسطه اراده که

باینمعنی کہ قادر نیست بر ترک چہ ہرگاہ نزد وجود داعی فعل واجب شود کو بارادۂ خود واجب شود پس لامحالہ قادر بر ترک نخواہد بود جواب گوئیم لانسلّم کہ در صورت اولی فعل اضطراری باشد چہ اضطراری آنست کہ بی مدخلیت ارادہ باشد و آن صورت دوم است امّا صورت اولی چون بمدخلیت ارادہ است اضطراری نیست و لانسلّم کہ در صورت اولی قادر بر ترک نباشد چہ معنی قدرت آنست کہ فاعل اگر خواہد کند و اگر نخواہد نکند و در صورت اولی چنین است کہ اگر نمیخواست و ارادہ نمیداشت نمیکرد گو نتوانستہ باشد کہ ارادہ نداشتہ باشد و در مفہوم قدرت معتبر نیست کہ ارادۂ فعل نیز مقدور باشد بلکہ مقدوریت فعل معتبر است و بس اگر گویند فرق چیست کہ واجب تعالی فعل در دست بندہ ایجاد کند یا چیزی ایجاد کند کہ نزد وجود آن چیز بر بندہ فعل واجب شود جواب گوئیم کہ فرق از زمین تا آسمان چہ در صورت اول فعل را دیگری کردہ و در صورت دویم فعل را بندہ خود بارادہ خود کردہ و باید دانست کہ قوت وقع این شبہہ در دلہا بسبب قلت تدبّر است چہ مفہوم نمیتواند نکند کہ منشاء اعتراض اوّلست بر مردم مشتبہ است اینکہ باید تامل کرد کہ نمیتواند نکند کہ بسبب الجاء ساختن دیگری باشد و یا بسبب آنکہ فعل را دیگری میکند و بندہ نمیتواند معارض وی باشد غیر نمیتواند نکند کہ بسبب زیادتی خواہش بندہ باشد مر کردن را مثالش اینکہ کسی را حاکم الجا سازد بقتل کسی و کسی دیگر را بنا بر عداوت قوت غضبی مثلاً بحرکت در آید و بغایت مشتاق کشتن او شود بمرتبہ کہ نتواند خود را باز داشت از کشتن او و برین ہر دو کس صادق است کہ نمیتوانند نکشند امّا یکی بنا بر الجای دیگری مر او را و دیگری بنا بر غلبہ خواہش خود مر کشتن را پس نیک تامل درین ہر دو معنی کن و ببین کہ

تفاوت بقدر تفاوت میان زمین و آسمان است یا نه و ایضا بر مردم مشتبه است مفهوم واجب
شدن فعل نزد وجود شیء که منشأ اعتراض دوم است چه این مفهوم دو احتمال دارد یکی
آنکه شیء علت فاعلی وجوب فعل باشد و دیگری آنکه شیء علت معده وجوب یا شرط
وجوب باشد و علت فاعلیت وجوب نباشد مگر ذات بنده لیکن باعداد شرط
مذکور یا شرطیه وی و مراد معنی دوم است چه در این صورت داعی علت معده انبعاث
خواهش است در نفس فاعل و خواهش از نفس فاعل منبعث شود لامحاله و بخواهش فعل
واجب شود پس بنده خود فاعل وجوب فعل خود باشد باعداد داعی که مستند است بوسائط
کثیره بواجب الوجود پس چون علت معده که داعی باشد مستند است بواجب الوجود
فعل مفوض به بنده نیست و چون علت فاعلیت فعل و وجوب فعل مرد و عبد است
لازم نیاید که فعل مخلوق خدا باشد پس جبر لازم نیاید و تفویض هم نباشد و نیست معنی
امر بین الامرین اگر گویند ذات بنده که علت فاعلیت وجوب فعل است مخلوق خدا
است پس فعل نیز مخلوق خدا باشد و واقع بایجاب خدا جواب گوییم هر که فعل بنده را
باین معنی مخلوق خدا داند قائل بجبر نیست بلکه قول بجبر آنست که فعل را بیواسطه بنده
مخلوق خدا داند اگر گویند که این معنی اگرچه جبر نیست اما شریک است در مفسده با جبر
چه خلق ذات عاصی مثلا که مقتضی عصیان است و تعذیب بر عصیان در قبح مثل
خلق عصیان است در دست عاصی و تعذیب بر آن بلا تفاوت جواب گوییم وقتی مثل او
باشد که خلق ذات عاصی برای عصیان باشد بالذات اما اگر خلق او بالذات برای
مصلحتی باشد و مفسده عصیان از وی بالعرض لازم آید هر آینه قبحی لازم نیاید چنانکه در مسئلهٔ
شر باید دانست که دفع شبهه جبر باین تقریر تا باین غایت بنظر نرسیده گمان دارم که بعد از این اذکیا را از این شبهه

وقتی در خاطر نماند انشاء الله العزیز والحمد لله علی فضله

## فصل چهارم

در دفع شبهه شر و بیان قضا و قدر بدانکه شک نیست در وقوع شرور در عالم کون و فساد و این شرور لامحاله ممکن‌اند نه واجب و ممکن را لابد هست از علتی و جمیع علل ممکنات منتهی است بواجب الوجود پس لابد است انتها سلسلهٔ علل شرور نیز بواجب الوجود و حال آنکه ثابت شد امتناع صدور شر از واجب الوجود و بنا بر قوت این شبهه است که ثنویه قائل شده‌اند بوجود الهین واجبی الوجود یکی فاعل خیر که یزدانش گویند و دیگری فاعل شر که اهرمنش نام نهند و جواب این شبهه منع وجود شری است که من جمیع الوجوه شر باشد و یا شرش غالب بود بر خیریت بلکه آنچه مسلم است وجود شری است که خیرش غالب باشد بر شرش و بر صاحب شبهه است اثبات ماده که شر مطلق یا غالب الشریه باشد و نحن فی درار المنع من ذلک بلکه هر چه مظنه شر بود چون نیک ملاحظه رود لامحاله خیرش غالب باشد و هر گاه چنین باشد لابد است از ایجاد چیزی که شرش قلیل باشد و خیرش غالب باشد لان ترک وجود الخیر الکثیر لاجل شر القلیل شر کثیر و ارتکاب اقل القبیحین هر گاه از هر دو گزیر نباشد قبیح نیست عقلاً و تحقیق آنکه وجود شر هر چند قلیل بود اگر بالذات باشد لامحاله محال است اما هر گاه بالعرض باشد و بتبعیت خیر کثیر بود محال نیست و جمیع موادی که مظنه شر است لامحاله ازین باب است پس نه لازم شود قول بتعدد الهین و نه لازم آید استناد شرور بالذات بواجب الوجود و اما قضا و قدر آن نیز منشاء اشکالی شده بیانش آنست که اتفاق اهل اسلام بلکه اکثر ملل واقعست و احادیث مستفیض و بالمعنی متواتر که جمیع حوادث واقع شود بقضای خدا تعالی و قدر وی و از جمله حوادث افعال عباد است پس هر گاه بقضا و حکم خدا تعالی

و تقدیر خلق وی باشد بنده را اختیاری در آن نباشد وجوابش آنست که قضا و قدر بچند
معنے وارد شده یکے بمعنے خلق کما فی قوله تعالی فقضیهن سبع سموات ای فخلقهن و قوله تعم
وقدر فیها اقواتها ای خلقها وا ینمعنے در جمیع حوادث نتواند بود چه بدلیل ثابت شده
که افعال عباد مخلوق خدای نیست دوم بمعنے ایجاب و الزام کما فی قوله تعالی وقضی
ربک ان لا تعبدوا الا ایاه ای اوجب و قوله و قدرنا بینکم الموت ای الزمنا
وا ینمعنی نیز عام نتواند بود بلکه مخصوص واجبات است و بس سیم بمعنے اعلام و تبیین کقوله
تعالی و قضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدن فی الارض و قوله الا امرأته
قدرناها من الغابرین ای اعلمنا بذلک و کتبنا فی اللوح المحفوظ و باینمعنے صحیح است
در جمیع حوادث حاصل این معنے علم واجب تعالی است بجمیع موجودات کلیه و جزئیه
چنانکه مذهب حکما است در قضا و قدر چه قضا نزد حکما عبارتست از علم اجمالی کلے و
قدر عبارت از علم تفصیلے جزئی و بنابراین اشکال از طریق علم وارد آید چه هرگاه علم واجب
تعالی متعلق باشد بافعال عباد پس خلاف آن واقع نتواند شد پس اگر کافر کفر دانسته
و از عاصی عصیان و حال آنکه علمش ازلیست خلاف کفر و عصیان موجود نتواند شد
والا جهل لازم آید و چون ایمان و طاعت موجود نتواند شد مقدور نیز نتواند بود پس مجبور
بکفر و عصیان خواهند بود وجوابش آنست که علم تابع معلوم است نه معلوم تابع علم
چه علم صورتیست مطابق معلوم پس معلوم بهر نحو که باشد علم تابع و مطابق وی باشد
پس چون کافر مثلا در لایزال اختیار کفر میکرد خدا تعالی در ازل چنین دانست که اگر در حد
ذات خود بخودی میبود که اختیار ایمان میکرد هر آئینه مؤمنش میدانست پس علم واجب
تعالے موجب کفر در کافر و ایمان در مؤمن نبوده باشد و هم چنین در همه اشیا فصل ۱۰

دربیان حکمت خدایتعالی بدانکه اگر افعال خدایتعالی را غرض نبودی هر آئینه عبث بودی
وصدور عبث ممتنع است از واجب الوجود چه واجب تعالی چون فاعل مختار است
اگر غرضی نبودی که داعی بر فعل باشد صدور فعل ازو ترجیح بلا مرجح بودی واین محالست
وایضا صدور عبث از عالم قبیح است عقلا وصدور قبیح ازو محال چنانکه گذشت پس
افعال خدایتعالی معلل است باغراض وچون محالست رجوع غرض بوی بسبب آنکه
غنی مطلق است پس واجب است رجوع اغراض بمخلوقات وچون غرضی که راجع
بغیر شود در حقیقت غرض نیست چه متبادر از غرض آنست که راجع شود بفاعل پس
اغراض الهی عبارت است از مصالح وحکم چه متبادر از مصلحت وحکمت آنست که راجع
شود بغیر پس خدایتعالی حکیم است در افعال چه حکیم آنست که فعل بی مصلحتی وحکمتی نکند
ولغو وعبث ازو صادر نشود واگر گویند مصلحت وحکمت هرچند نفعی باشد راجع بغیر
لیکن ایصال نفع بغیر نفعی باشد برای وی والا اقل اولی باشد نظر بوی از عدمش والا
نظر بوی هیچ رجحان نباشد وترجیح بلا مرجح لازم آید وهرگاه اولی باشد ایصال نفع
بغیر برای وی پس وی باین ایصال نفع بغیر کاسب اولویتی باشد برای خود پس
مستکمل باشد بفعل خود وحال آنکه استکمال وی محالست چه هر مستکمل ناقص باشد در حد
ذات خود ونقص بر او روا نیست چنانکه گذشت جواب گوئیم که لانسلم ایصال نفع
اگر اولی نظر بوی نباشد ترجیح بلا مرجح لازم آید چه مرجح لازم نیست که اولویت
باشد نظر بفاعل بلکه مرجح ایصال نفع بغیر ذات واجب تعالی است چه ذات او
ذاتی است مقتضی ایصال نفع بغیر بلی اگر فعل او نفع بغیر نمیداشت صدور فعل ازو
ترجیح بلا مرجح میبود چه ذات او مقتضی فعل مطلقا نیست بلکه مقتضی فعلی است که

نفع بغیر داشته باشد پس اگر بالفرض نافع غیر نباشد نافع خود نیز نیست و ذات نیز مقتضی
چنین فعلی که نفعی ورا و نباشد نیست پس صدور چنین فعلی از وی هر آئینه بلا مرجح خواهد بود
و این محالست اما هرگاه فعل نافع غیر باشد صدورش بلا مرجح نخواهد بود چه مرجحش
ذات واجب است که مقتضی نفع بغیر است پس فی الحقیقة غرض و غایت در فعل
واجب ذات واجب است چه غایت آنست که داعی فاعل باشد بر فعل و
چیزیکه داعی واجب است بر فعل ذات اوست که مقتضی ایصال نفع بغیر است
پس ذات او غایت فعل او باشد و فاعل و غایت در افعال الهی متحد باشند و لهذا
گفتیم که حکم و مصالح در حقیقت غرض نیست بلکه اطلاق غرض بر حکم و مصالحی که افعال
الهی مشتمل است بر و بطریق مجازست و بر سبیل تشبیه فعل او بفعل ما یعنی فعل ما مشتمل است
بر چیزیکه اگر آنچیز در فعل ما نبود غرض نبود چه نفع بغیر در افعال ما موجب کمالیست
برای ما پس در حقیقت غرض باشد و در افعال واجب چون موجب کمالی برای وی
نیست پس در حقیقت غرض نیست بلکه شبیه است بغرض پس اطلاق غرض بر او
بتشبیه و مجاز باشد این بود دفع این شبهه و اشاعره متمسک بشبهه مذکور شده
نفی غرض از فعل الهی کرده اند و از هیچکس بما نرسیده که دفع این شبهه کرده باشد بلکه قوم
در جواب ارتکاب کرده اند که مجرد ایصال نفع بغیر بی آنکه اولی نظر بفاعل باشد
مرجح فعل تواند شد و این مکابره محض است چه ایصال و لا ایصال هرگاه هر دو نظر
بفاعل مساوی باشند تا ایصال نظر بفاعل راجح نشود صادر نتواند شد و اولویت
هرگاه نظر بفاعل نباشد بلکه نظر بغیر باشد چگونه مرجح احد المتساویین بالنظر الی الفاعل
تواند شد و حکما تمسک باین شبهه جسته نفی قصد از واجب تعالی کرده اند بعضی گفته اند

فرق فاعل بالقصد و فاعل بالرضا

وجب تعالی فاعل بالقصد نیست بلکه فاعل بالرضا است چه قصد لامحاله متعلق
بچیزی شود که اولی باشد نظر بفاعل و هیچ فعلی نتواند بود که اولی باشد نظر بواجب
الوجود والا استکمال واجب لازم آید پس فعل واجب بقصد نتواند بود و مراد ایشان
از قصد قصد بالذات است نه اعم از بالذات و بالعرض پس دعوی ایشان حق
است و استدلال ایشان تمام چه مقصود بالذات البته باید که اولی باشد نظر بقاصد
پس مراد ایشان نیز انیست که مقصود بالذات و غایت در فعل الٰهی ذات او است
نه فعل یا امری که مشتمل باشد فعل بر آن مانند ایصال نفع بغیر آثار رضای بالذات لازم
نیست که متعلق باولی باشد بلکه تواند بود که متعلق باحد المتساویین باشد و مرضی
لازم نیست که نظر براضی راجح باشد بلکه رجحان مرضی در نفس الامر بجهت صدور کافی
است و مرجح نظر بصدور لازم نیست که اولویت داشته باشد نظر بفاعل چه مقتضای
ذات مرجح کافیست و بالجمله فاعلیت بالرضا آنست که ذات مقتضی فعلی مشتمل
بر حکمت و مصلحت باشد چنانکه در مقابلش فاعلیت بالطبع آنست که ذات مقتضی
فعلی باشد که آن فعل ازین حیثیت که مقتضای آن ذات است مشتمل بر حکمت
و مصلحت نباشد اگرچه ازین حیثیت که آن ذات مقتضای ذاتیست که مقتضی فعل
محکم است مشتمل بر حکمت و مصلحت تواند بود مانند افعال طبایع چه افعال طبایع
ازین جهت که مقتضای طبایعند مشتمل بر حکم و مصالح نتوانند بود چه طبایع را شعور
بحکم و مصالح نیست اما ازین جهت که طبایع مقتضای ذات واجب الوجود اند که
مقتضی افعال محکمست لامحاله مشتمل است بر حکم و مصالح **فصل ششم**
در بیان حسن تکلیف بدانکه تکلیف در لغت بمعنی بر مشقت داشتن است و در عرف

شرع عبارت از دعوت الٰہی است مر عباد را با مور شاقّه دعوتی مشتمل بر وعد و وعید
ومراد از وعد وعده دادنست بثواب در آخرت و وعید عبارت از بیم دادنست از
عقاب در آخرت ومراد از ثواب نفع رسانیدن است از روی تعظیم ومراد از عقاب
ضرر رسانیدن است از روی اہانت وچون اینمعانی دانستی بدانکه خلاف کرده اند قائلین
بحسن وقبح عقلیین درآنکه حسن تکلیف عقلیست بمعنے اخص یانه ومراد از عقلی بمعنے اخص
آنست که عقل مستقل باشد در ادراک جهات حسن وقبح بدون استعانت بکشف
شرع وعقلی بمعنے مذکور سابقا اعم بود از اینکه محتاج بکشف شرع باشد یانه پس
هرچه محتاج بکشف شرع باشد شرعی بمعنے مقابل عقلی بمعنی اعم باشد وعقلی بمعنے
اخص نباشد وهرچه محتاج بکشف شرع نباشد عقلی بمعنے اخص باشد پس آنانکه
متفقند در عقلی بودن حسن تکلیف بمعنی اعم مختلف اند در اینکه عقلی بمعنے اخص نیز هست
یانه وتکلیف بر دو گونه است یکی تکلیف عقلی مانند حکم عقل بوجوب واجبات عقلیّه
وحرمت محظورات عقلیه چه حکم عقل دعوتیست الٰہی که حامل آن عقلست چنانکه شرع
دعوتیست الٰہی که حامل آن نبی است لهذا بعضے از اکابر گفته اند عقل شرعی است از
داخل وشرع عقلی است از خارج دوم تکلیف شرعی مانند حکم شرع بواجبات
شرعیه ومحرّمات شرعیّه وشک نیست در عقلیت حسن تکلیف عقلی بلکه نزاع
در تکلیف شرعی است یعنے عقل میبیابد حسن تکلیفات شرعیه را یانه وحق آنست که
عقل مے یابد حسن تکلیفات را انظر نه بطرورت ودلیل حسن تکلیف آنست که نفس
ناطقه مجرد است وصاحب قوتهای مختلفه متضادّه که اعظم آنها عقلست وشهوت
که بیکی مستعد تحصیل معرفت الٰہی واستحقاق قرب وجوار رب العالمین است

وبدیگری مهیای محافظت بر امور نظام بدن که غرض اصلی از انها حفظ وجود شخصی و
نوعی انسانیت وسائر قوی بعضی جنود واعوان عقلند وبعضی جنود واعوان شهوت
وبغرلی از تدبیر تواند بود که طائفهٔ دوم از قوی بر کردند بطائفهٔ اولی باعانت قوت
عقلی بدون آنکه ضرری در غرض این طائفه متصور شود واقل مراتب اعانت مذکوره
آنست که معارضه با قوت عقلی نکنند و وی را از غرض اصلی وی باز ندارند و
با اهمال تدبیر مذکور طائفهٔ اولی بر میکردند باعانت وخدمت [illegible] بطائفهٔ
دوم بحیثیتی که مکلف بالکلیه از غرض اصلی خود باز ماند واز استحقاق جوار رب
العالمین محروم گردد وحال آنکه غرض اصلی از وجود انسان تحصیل استحقاق مذکور
است که غایت قوت عقلیه است وغایت وغرض از قوت شهوت که
موجب حفظ وجود تعلقی است نیست مگر اینکه او را در مدت وجود تعلقی میسر
شود تحصیل استحقاق مذکور وتدبیر مذکور ضبط قوای شهویه است از میل بطرفی
افراط وتفریط که یکی موجب اضرار بغرض قوت عقلی است ودیگری مؤدی بفوت
غرض مطلوب خود که آن نیز منجر بفوت غرض قوت عقلیست وضبط مذکور مقدور
اکثر عقول نیست بلکه بوجه تمام وکمال مقدور هیچ عقلی نیست وبلکه موقوفست
بتعریف الهی که تکلیف باوامر ونواهی متحقق نتواند شد که عبارت از آنست
تکلیف شرعی پس صدور تکلیف از واجب الوجود حسن باشد عقلا بنابر اشتمال
بر فائدهٔ عظیمه که بدون آن حاصل نتواند شد این بود بیان حسن تکلیف وبیان
وجوب تکلیف نیز در باب نبوت بیاید انشاء الله تعالی العزیز وچون حسن
تکلیف را دانستی بدانکه حسن تکلیف مشروطست بشرطی چند که بعضی راجعست

لصدور

یعنی دفعه اول از باب سیوم ۱۲

بنفس تکلیف و بعضی بفعل مکلّف به و بعضی بمکلّف و بعضی بمکلِّف اما آنچه راجعست به
بنفس تکلیف آنست که تکلیف مقدم باشد بر زمان فعل تا مکلّف مهیای فعل تواند
شد و آنچه راجع بنفس فعلست امکان فعلست چه تکلیف بمحال قبیحست عقلا و آنچه
راجعست بمکلِّف علم اوست بحسن و قبح افعال تا امر بفعل قبیح و نهی از فعل حسن نکند
و بقدر جزای هر فعل تا در ثواب نقص و در عقاب ازدیاد واقع نشود و آنچه راجعست
بمکلَّف قدرت اوست بر فعل و علم او یا امکان تحصیل علم بکیفیت فعل چه تکلیف
عاجز از فعل یا عاجز از علم بکیفیت فعل قبیح است عقلا **فصل هفتم** در
وجوب لطف بر خدا تعالی بدانکه قائلین بحسن عقلی تکلیف قائلند بوجوب لطف
عقلا و لطف عبارتست از امریکه مکلّف بسبب آن امر نزدیک شود بارتکاب
طاعت و دور شود از ارتکاب معصیت بحیثیتی که آن امر بسر حد الجاء و اضطرار بفعل
طاعت و اجتناب از معصیت نکشد تا موجب بطلان ثواب نشود چه موجب
ثواب اختیاری بودن فعلست پس اگر مکلّف ملجی شود بکردن فعل مستبدا اختیار
مسلوب گردد و دلیل بر وجوب لطف عقلا بر خدا تعالی آنست که واجب تعالی
تکلیف کرده مر عباد را بفعل طاعت و ترک معصیت و غرض از تکلیف نیست
مگر امتثال اوامر که طاعت عبارتست از او و انتهاء از نواهی که مراد از ترک
معصیت اوست و الا تکلیف بیفائده و قبیح بودی چه فعل بیفائده قبیح است
عقلا چنانچه گذشت پس هرگاه مکلِّف داند و قادر باشد بر امریکه بسبب او مکلّف
نزدیک گردد بامتثال و بر او آسان شود و بسبب آسان شدن البته امتثال کند و اگر
آن امر نباشد دور شود از امتثال و بر او دشوار گردد و بسبب دشواری البته امتثال نکند

پس هر آئینه واجب باشد بر مکلف فعل امر مذکور که لطف عبارتست ازان تا حاصل
شود غرض او از تکلیف واگر نکند امر مذکور را هر آئینه مناقض غرض خود باشد و نقض غرض
از حکیم قبیح است عقلا پس فعل لطف واجبست عقلا پس اول بطریق شکل اول
گوئیم ترک لطف نقض غرض است و نقض غرض قبیح نتیجه دهد که پس ترک لطف
قبیح است و بعد ازین بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه ترک لطف قبیح باشد
فعل لطف واجب باشد لیکن ترک لطف قبیح است نتیجه دهد که پس فعل لطف
واجب است وهو المطلوب و چون وجوب لطف دانستی بدانکه اگر لطف از
جمله افعالیست که موجد آن خدا یتعالی است واجب است بر خدا یتعالی ایجاد آن
واگر از جمله افعالیست که ممکن است وجود آن از مکلف واجب است بر خدا یتعالی
اعلام مکلف بآن فعل و واجب گردانیدن آن فعل بر مکلف والا که اگر واجب
نگرداند آن فعل را بر مکلف هر آئینه جائز خواهد بود که مکلف ترک آن فعل کند و منجر
شود بترک مکلف و نقض غرض لازم آید واگر از جمله افعالیست که از غیر خدا یتعالی
و غیر مکلف صادر شود افزوده شود در شرط حسن تکلیف بفعلی که فعل مذکور لطف
باشد در آن فعل علم بوجود و صدور لطف از فاعل وی والا تکلیف بفعلی که لطف
در و معلوم الوجود نباشد نقض غرض خواهد بود **فصل هشتم** در بیان
وجوب اصلح بر خدا یتعالی بدانکه چون ثابت شد که فعل خدا یتعالی مبنی بر حکمت
و مصلحت است و مصلحت بر دو گونه است یکی نظر بهمه موجودات که نظام کل
عبارت از آنست و یکی نظر بهر موجود بخصوص و اول مقدم است بر ثانی یعنی هرگاه
چیزیکه مقتضای مصلحت کل باشد و منافی مصلحت جزو و یا برعکس واجب است

تقدیم مقتضای کل بر مقتضای جزو عقلا البته پس خلافست در اینکه آیا هر کدام از
مصلحتین واجب است که برا تم وجوه ممکنه باشد یا نه جمهور قائلین بحسن و قبح عقلی
بر مذهب اولند و جمهور منکرین بر مذهب ثانی و حق مذهب اولست چه هر گاه
مصلحت اتم که اصلح عبارت از آنست مانع نداشته باشد و حالانکه داعی بر وجودش
البته متحقق است چه اصل مصلحت داعیست بوجود او پس هر آئینه امساک اصلح
و افاضه غیر اصلح با وجود آنکه ترجیح مرجوحست قبیح نیز هست عقلا از آنجهت که
ترک اصلح است و اخذ غیر اصلح و این مذموم است عقلا بالضروره پس بطریق
قیاس استثنائی گوئیم هر گاه ترک اصلح قبیح باشد وجود اصلح واجب باشد لیکن
ترک اصلح قبیح است نتیجه دهد که پس وجود اصلح واجب است پس معلوم شد
که وجوب اصلح تنها همین وجوب عنه نیست تا لازم آید که محل نزاع نباشد بلکه
وجوب علیه نیز هست که محل نزاعست پس لازم نیاید اعتراض که وجوب بسبب وجود
داعی و عدم مانع وجوب بمعنی لزوم وجود معلولست مر علت تامه را و این وجوب عنه
است نه بمعنی استحقاق ذم بر ترک که وجوب علیه است و اینست محل نزاع
و چون گفتیم که مقدم است احد المصلحتین بر آن دیگر پس اگر مصلحت اتم که اصلح
عبارت از آنست مصلحت کل باشد متعین است در وجوب خواه منافی مصلحت
جزو باشد و خواه نه و اگر مصلحت جزو باشد و منافی مصلحت اتم کل نباشد نیز
واجب است و اگر منافی مصلحت اتم کل باشد واجب نیست پس مندفع شد
بسیاری از شبه منکرین مانند اینکه گویند اصلح بحال کافر مبتلی بتمام عمر بامراض
و آفات آنست که در اصل مخلوق نگردد یا در طفولیت بمیرد یا مسلوب العقل باشد

نه اینکه بمانند تا موجب خلود در نار گردد و هم چنین اصلح بحال عباد آنست که در همه
وقت انبیاء و اولیاء موجود باشند و هرگز نمیرند تا هدایت عباد در جمیع امور کنند
و ابلیس و ذریت وی هرگز نباشند تا اغوای عباد نکنند و حال آنکه واقع اماتهٔ
انبیاء و اوصیاء است و ابقای ابلیس و ذریت وی و وجه اندفاعش دانسته شد
چه حدوث حوادث مستند اند بمجموع اموری که مستند اند بواجب تعالی و اینمعنی
اعنی ترتیب اسباب در حدوث حوادث و توسیط وسایط در وجود مسببات
بنا بر مصلحت راجع بنظام کل است که نقض آن مصلحت برای مصلحت جزو بر تقدیر
تسلیم نتوان کرد و حال آنکه اصلحیت مذکوره در محل منع است بلکه اصلح بحال کافر
مذکور ابقای وی است تا در معرض استحقاق خلود در جنت در آید و وجوب خلود
در نار لازم نیاید مگر از سوء اختیار خودش و هم چنین اصلح بحال عباد مکلفین نیست
که در بعضی اوقات انبیاء نباشند و اوصیاء نیز مختفی باشند تا سبب مجاهده
مردم گردد در تحصیل علوم دینیه و فوز بدرجات مجتهدین و علمای راسخین و چون
وجوب اصلح را معلق ساختیم بعدم مانع لازم نیاید که هر اصلحی که متصور شود واجب
باشد پس مندفع شد این شبهه نیز که گویند مقدورات الهی غیر متناهی است و
هر مرتبه را که اصلح فرض کنی اصلح از آن ممکن است الی غیر النهایة فیلزم ان لا یکون
تادیة الله ما هو الواجب علیه و وجه اندفاعش آنست که عدم تناهی مقدورات
الهی بحسب امکان ذاتیست نه بحسب امکان وقوعی و این مجمع علیه است و وجوب
رعایت مصالح و انتفای مفاسد هست که غیر متناهی بحسب امکان ذاتی را متناهی
بحسب امکان وقوعی ساخته پس هر اصلحی را نسلّم که اصلح از آن ممکن الوقوع باشد

یکی دیگر از شبهه ها اینست که گویند اگر اصلح واجب باشد لازم آید که خدا تعالی تفضل بر کسی کند نتواند کرد چه هر چه کند ادای واجبی باشد مانند ردّ ودیعت و حفظ امانت پس لازم آید که خدا تعالی مستحق شکر نباشد و نیز لازم آید که دفع بلیات و انجاح حاجات نتواند کرد و بطلان فائده دعا و سؤال لازم آید چه هر چه اصلح است کرده یا کند البته و تغیر واجب نتواند کرد و این شبهه از اعظم شبهۀ این باب است وجوابش آنست که استحقاق شکر بر ابتدای وجود و اصل ایجاد است که تفضل محض است چه بر او واجب نیست که کند بلکه واجب است که اگر کند خوب کند و بد نکند چه قبیح عقلا آنست که کسیکه کاری کند و خوب تواند کرد نکند و بد کند نه آنکه کاری را اصلا نکند اگر سؤال کنند که ابتدای وجود نیز مبنی بر مصلحت است و رعایت اصلح نیز در او معتبر پس واجب باشد جواب گوئیم که سخن در نسبت که ابتدای وجود اصلح و وجوبش غیر مسلم است بلکه تحقق وجوب اصلح بعد از ابتدای وجود است و سرّش آنست که پیش از اراده ایجاد امریکه مستدعی صلحیت باشد متحقق نیست تا رعایت آن واجب شود بلکه امر مستدعی صلحیت بعد از ارادۀ ایجاد و تصور نظام تحقق پذیرد و بالجمله اراده ابتدای ایجاد تفضل محض است و موجب استحقاق شکر و حال آنکه وجوب فعل منافی استحقاق شکر بودن مسلم نیست چه شکر نیست مگر بر جمیل اختیاری و دانستیکه وجوب عنه منافی اختیار نیست چه جای وجوب علیه که متصور نیست مگر بنا بر اختیار و اما بطلان فائده دعا و سؤال گاهی لازم آید که دعا و سؤال از اسباب مقتضیه مصلحت نباشد لیکن از اسباب مصلحت است چه گاه باشد که وجود مسئول عنه برای سائل مصلحت نباشد پس رعایت اصلح واجب شود و بسبب دعا مصلحت بهم رسد و رعایت اصلح واجب گردد

**باب سیم** در نبوت و مراد از نبوت اعتقاد کردن است بوجوب بعثت انبیا
و تصدیق ایشان فی کل ما جاؤا به من عند الله تعالی بتخصیص پیغمبر ما محمد بن عبد الله
صلی الله علیه و آله اجمعین و نبی عبارتست از انسان مبعوث از جانب خدایتعالی
بجهت تبلیغ اوامر و نواهی الٰهی به بندگان عام است از اینکه صاحب شریعتی علیحده باشد
یا نه و عام است از اینکه کتاب آسمانی باو نازل شده باشد یا نه و شریعت عبارتست از
طریقه نبی که مشتمل باشد بر کیفیت عمل باوامر و نواهی الٰهی و کتاب عبارتست از کلام
مجید الٰهی که جبرئیل آورندهٔ آن باشد به نبی اعم از اینکه بر لوحی یا بر مانند لوحی نوشته آورده
باشد و یا آن کلام را جبرئیل بر نبی خوانده باشد و نبی یاد گرفته و جبرئیل عبارتست از
ملکی که آورندهٔ پیغام الٰهی باشد به نبی تا نبی به بندگان برساند و رسول گاهی بمعنی
نبی اطلاق می شود و گاهی تخصیص می یابد به پیغمبری که باو کتابی یا شریعتی علیحده
باشد و لفظ نبی صیغهٔ فعیل است بمعنی فاعل و مشتق است از نبأ بمعنی خبر
بنا برین که آورندهٔ خبر است از جانب خدایتعالی و یا از نبوت بمعنی رفعت بنا بر
اینکه رفیع الشأن است و در نبوت فعیل بمعنی مفعول است یعنی رفیع گردانیده است
خدایتعالی شان او را و درین باب چند فصل است **فصل اوّل** در بیان
حسن بعثت انبیاء و وجوب آن عقلا بدانکه بعثت انبیا مشتمل است بر فواید بسیار
اوّل تقویت عقل در احکامیکه مستقل است بیافتن آن دوم تنبیه کردن و آگاه
گردانیدن عقل بجهت تحصیل معرفت الٰهی که سرمایهٔ حیات و بقای جاودانی و
سعادت دوجهانی است چه معرفت اگرچه عقلی است لیکن عقول مردم بنا بر آنکه
در لذات جسمانی و شهوات حسی حیوانیکه میل و رغبت بآن بالطبع غالبست بسیاران

فرو رفته اند پنداری در خواب اند و همچنانکه حواس در وقت خواب ادراک محسوسات نتوانند
کرد عقل نیز با فرو رفتگی در لذات ادراک معقولات نتوانند کرد پس دعوت انبیاء
مر ایشانرا از خواب غفلت بیدار میکرداند تا متوجه ادراک معقولات و تحصیل معارف
توانند شد سیوم دلالت کردن بچیزیکه نافعست از افعال و اخلاق مر نفس مردم را
و بچیزیکه نافعست از اغذیه و ادویه مر بدن مردم را و دلالت کردن بچیزی از افعال
و اخلاق که ضرر رسانیده است مر نفس را و بچیزی از اغذیه و ادویه که ضرر رساننده است
مر بدنرا چه اکثر منافع و مضار بدنی نیز مستفاد از انبیا است چنانکه جمیع منافع و مضار
نفسانی مستفاد از ایشانست بسبب آنکه طریق دیگر نیست مر عقل را بمعرفت
مضرت و منفعت غذا و دوا مگر تجربه و تجربه موقوفست بمرور زمانی و مدتی که ممکن
است در آن مدت فساد و هلاک جمیع مردم پس لابد است از وجود کسیکه از جانب
خدا تعالی عارف باشد بمضار و منافع اشیاء و لهذا اول فردی از افراد انسان
که خدا تعالی خلق کرد پیغمبری بود چهارم حفظ نوع انسانی و بیانش آنست که انسان
مدنی بالطبع است یعنی افراد انسان بالطبع محتاجند بمدد و معاونت یکدیگر در
امور معاش و حیات چه تحصیل غذا و لباس و مسکن و آلات زرع و سلاح جنگ
بجهت دفع عدو و مانند آن از امور صناعیه که موقوفست بصناعت انسان
و محتاجست بهمه آنها هر فردی از افراد انسان مقدور نیست هیچ افرادی از افراد انسان
به تنهائی نیست بالضروره بلکه موقوفست باجتماع جماعتی از مردم در مکانی که در آن
مکان بهم نزدیک توانند بود تا هر کدام مشغول شوند بصناعتی و از مجموع صناعتها
آسان شود تحصیل اسباب معاش و مدینه عبارتست از مکان مذکور است و انسان نیست

یعنی محتاجست به بودن در مدینه تا آسان شود معاونت یکدیگر پس چون نوع
انسان محتاجست باجتماع و معامله با یکدیگر و ظاهرست که اجتماع و معامله مظنهٔ
وقوع جور و ظلم و هرج و مرجست که موجب اختلال امر اجتماع و فساد فائده تمدن
است پس لابد است از وجود عدل که بسبب آن هر کس بحق خود کفایت کند
و عدل عبارتست از تسویهٔ حقوق یعنی احقاق حق کسی بقدریکه مستحق آن باشد
بی زیاده و نقصان و ظاهرست که جزئیات حقوق غیر محصورست و ضبط همه آنها
بر وجه جزئی غیر مقدور پس لابد است در تحقیق عدل از وضع قوانین و قواعد کلیه که
از آن قانونها و قاعده های کلیه استنباط جزئیات عدل در حقوق جزئیه توان
کرد و آن قوانین موقوفست بواضعی و قرار دهنده و آن واضع لامحاله شخصی
باشد که همه کس اطاعت او و عمل بقرارداده او کنند و هیچکس را یارای تخلف
نباشد پس لابد است که آنشخص صاحب سیاست و قدرت بر جزا دادن
و زجر کردن باشد تا همه مردم طوعاً او کرهاً انقیاد وی کنند و اوامر و نواهی وی
در مردم نافذ و جاری شود و ظاهر است که این منزلتیست بغایت عظیم
که هر کس را هوای آن در سر افتد و هیچکس بذل آن بدیگری نتواند کرد پس لابد
است که صاحب آنمنزلت مخصوص و مؤید باشد بآیات و معجزات از جانب
خدایتعالی تا دیگری را با وی در آنمنزلت منازعت و مخاصمت و دعوی همسری
و همچشمی نرسد و مراد از منزلت نیست مگر چنان شخصی و از نبوت نیست مگر چنان
منزلتی پس ثابت شد احتیاج حفظ انسان بتحقق نبوت و وجود پیغمبری بحکم
اشتمال بر لطف که در هیچ شرعی نیست که اخبار بثواب و عقاب بر واجبات

و منهیات نباشد و خبردار شدن بثواب و عقاب مقربست مر مکلف را بتکالیف عقلیه را بفعل واجبات عقلیه و ترک منهیات عقلیه و ایضاً هیچ شریعتی نیست مگر که مشتمل است بر تکالیف شرعیه مقرب مکلف است بتعهد تکالیف عقلیه نیز لا محاله پس نبوت از دو جهت مشتمل باشد بر لطف و این فوائد خمسه دلیل است بر حسن بعثت بنا بر اشتمال بر فوایدیکه حاصل نتواند شد بدون بعثت و فائده خامس اعنی اشتمال بر لطف دلیل است بر وجوب بعثت نیز بنا بر وجوب لطف بر واجب تعالی چنانکه گذشت و چون احد وجهی اشتمال بعثت بر لطف اشتمال وی بود بر تکالیف شرعیه ثابت شد وجوب تکلیف شرعی نیز بنا بر آنکه لطفست در تکالیف عقلیه

**فصل دوم** در بیان وجوب عصمت انبیاء بدانکه مراد از عصمت غریزه ایست که ممتنع باشد بآن صدور داعیه گناه و بسبب امتناع داعیه گناه ممتنع باشد صدور گناه با قدرت بر گناه و فرق میان عصمت و عدالت آنست که عدالت ملکه ایست کسبی که مانع باشد از صدور گناه نه منع از داعیه گناه و منع از گناه نیز هر دو اغلبی باشد نه کلی پس با وجود عدالت صدور گناه ممتنع نباشد و با وجود عصمت صدور گناه ممتنع باشد اگرچه قدرت بر گناه حاصل باشد چه امتناع بسبب عدم داعی منافی قدرت نیست چنانکه وجوب بسبب داعی منافی قدرت نیست و عصمت لطفی است که خدای تعالی مخصوص ساخته بجماعتی که حصول غرض الهی از وجود آن جماعت موقوفست بوجود آن لطف مانند انبیا چه غرض الهی از بعثت انبیا تبلیغ است و فائده تبلیغ حاصل نشود مگر بحصول علم یقینی بصدق انبیاء و حصول علم یقینی موقوفست بر امتناع صدور کذب و امتناع صدور کذب موقوفست بعصمت

پس عصمت انبیاء واجب باشد به وجه یکی آنکه عصمت لطفست مر انبیاء را در تبلیغ که
تکلیفی است مخصوص بایشان چه لطف آنست که مقرب مکلف باشد باداء تکلیف
وعصمت نیز مقرب انبیاء است باداء تکلیف مخصوص که تبلیغ است دوم آنکه عصمت
انبیاء لطف است مر مکلفین را در تصدیق انبیاء که تکلیفی است مر مکلفین را چه با وجود
عصمت انبیاء مکلفین نزدیک شوند بتصدیق ایشان و در تقریر این هر دو وجه
بطریق شکل اول گوئیم عصمت انبیاء لطف است و هر لطف واجب نتیجه دهد که
پس عصمت انبیاء واجب است سیوم آنکه حصول غرض الٰهی از بعثت انبیاء
موقوفست بعصمت انبیاء پس اگر عصمت نباشد غرض الٰهی حاصل نشود پس بطریق
قیاس استثنائی گوئیم اگر عصمت انبیاء واجب نباشد نقض غرض الٰهی لازم آید
لیکن نقض غرض الٰهی ممتنع است نتیجه دهد که پس عصمت انبیاء واجب باشد و
چون وجوب عصمت ثابت شد پس هر شخصی که نبوتش ثابت شود جزم حاصل
شود که معصوم است پس طریق علم بتحقیق عصمت در نبی نبوت اوست و بدانکه
خلافست در اینکه عصمت انبیاء از چه چیز واجب است از کذب تنها یا از غیر
کذب نیز و کذب در تبلیغ یا در غیر تبلیغ نیز و غیر کذب کبیره یا صغیره نیز و صغیره
خسیسه یا غیر خسیسه نیز و هر کدام عمداً یا سهواً نیز و بعد از بعثت یا قبل از بعثت نیز و حق
وجوب عصمت انبیاء است مطلقاً از کذب و غیر کذب کبیره و صغیره و عمداً و سهواً
بعد از بعثت و قبل از بعثت اما از کذب در تبلیغ بنابر منافات با تبلیغ و اما از
کذب در غیر تبلیغ و از غیر کذب نیز مطلقاً بسبب وجود اتباع چه جواز صدور ذنب
مطلقاً منافی اتباع است اما بعد البعثة فظاهر و اما قبل البعثة لحصول النفرة المانعة

عن الاتباع ولو بعد البعثۃ پس در تقریر مطلبین بطریق استثنائی متصل گوئیم اگر صدور کذب در تبلیغ از نبی جائز بودی غرض تبلیغ باطل شدی لیکن غرض تبلیغ باطل نتواند شد نتیجہ دہ کہ پس صدور کذب در تبلیغ جائز نتواند بود وگوئیم اگر صدور ذنب مطلقا از نبی جائز بودی اتباع واجب نبودی لیکن اتباع واجب است نتیجہ دہد کہ پس صدور ذنب مطلقا جائز نیست وبطریق قیاس استثنائی منفصل گوئیم اما ان یکون النبی جائز الکذب فی التبلیغ واما ان یکون غرض التبلیغ حاصلا لکن غرض التبلیغ واجب الحصول نتیجہ دہ کہ فلا یکون النبی جائز الکذب فی التبلیغ وگوئیم اما ان یکون النبی واجب الاتباع واما ان یکون جائز الذنب مطلقا لکنہ واجب الاتباع نتیجہ دہد کہ فلا یکون النبی جائز الذنب مطلقا وبدانکہ چنانچہ واجب است عصمت انبیاء از ذنوب واجب است تنزہ انبیاء از جمیع عیوب جسمانی واخلاق ذمیمہ نفسانیہ وامراض مزمنہ وخساست ذات ودناءت او وکفر آباء وامہات ورذالت قبیلہ وبالجملہ جمیع اموری کہ موجب تنفر طبایع باشد تا مانع از گرویدن مردم باو نشود وہم چنین واجب است اتصاف او بصفات کمال واخلاق حسنہ وشمائل جمیلہ وکرامت آباء وشرافت قبیلہ تا موجب رغبت مردم باو وانقیاد واطاعت او شود ودلیل بر این آنکہ اگر منزہ از عیوب ورذائل مذکورہ ومتصف بصفات وفضائل موصوفہ باشد ہر آئینہ امت بانقیاد وی کہ مکلفند بآن نزدیک واز مخالفت دور خواہند شد پس بودن نبی بحیثیت مذکورہ لطف باشد ولطف واجب است بر خدا تعالی پس بودن بحیثیت مذکورہ واجب باشد **فصل سیم** در طریق معرفت صدق نبی نیز در دعوی نبوت بدانکہ طریق معرفت صدق دعوی نبوت منحصرست

در ظهور معجزه و معجزه امریست خارق عادت که مطابق دعوی باشد ولابدست
که بیان کنیم معنی خرق عادت را بحیثیتی که ممتاز شود از اموری که مانند باشد بخرق
عادت و خرق عادت نباشد مانند سحر و شعبده و طلسمات و نیرنجات و امثال
آنها پس گوئیم هرچه حادث شود از حوادث خواه وجود خواه عدم لامحاله او را
سببی باشد از اسباب چه خدا تعالی مصلحت درین دیده که خلق اشیا باسباب
کند و اینمعنی اعنی خلق کردن اشیا باسباب عادة الله گویند و اسبابیکه خدای تعالی
بجهت حدوث حوادث درین عالم التقدیر کرده بر سه گونه است اسباب ارضیه تنها و
اسباب سماویه تنها و مرکب از اسباب ارضیه و سماویه اسباب ارضیه منحصر است
در طبائع و کیفیات اجسام بسیطه و مرکبه از عنصریات و اسباب سماویه که عادت
تاثیرش درین عالم منحصر است در حرکات اوضاع کواکب و افلاک و اسباب
مرکبه مرکب باشد ازین هر دو قسم مثل آنکه گویند دوای فلانی مثلا اگر در فلان ساعت
تناول کند فلان اثر کند و فلان اثر کند والا نکند پس هرچه حادث شود درین عالم
بسببی از اقسام ثلثه هر آئینه واقع بر مجرای عادت باشد و اگر حادث شود بدون
وساطت سببی از اسباب مذکوره هر آئینه بیرون از مجرای عادت باشد و عادت
بر آن منخرق شود و خرق عادت عبارت ازین باشد مثلا شق قمر معلوم است
بالضروره که یکی از اسباب مذکوره نتواند بود پس خرق عادت باشد و هم چنین مجی
شجر بسببی از اسباب عادیه نتواند بود چه اسباب عادیه حرکت منحصر است در اراده
و طبیعت و قسر و شجره بالضروره عادم اراده است و حرکت طبیعیه یا بجهت فوق است
و یا بجهت تحت و حرکت قسریه یا جذب است یا دفع و مجی شجره حرکت است و نه

قسم از اقسام مذکوره نیست پس خرق عادت باشد وگاه باشد که امری حادث شود
بسببی از اسباب عادیه لیکن آن سبب خفی باشد و ناظر گمان کند که بلا سبب حادث شده
و مشتبه نشود بخرق عادت و نیز نجات و طلسمات ازین باب بود وگاه باشد که
در خیال درآید که چیزی حادث شده و در خارج خیال نباشد و سحر و جادو ازین باب
بود پس احداث امری نه از راه سببی از اسباب عادیه خرق عادت باشد و اگر
مقترن شود بدعوی نبوّت یا امامت یا امری که اختصاص بآن امر نباشد مگر از جانب
خدایتعالی و مطابق آن دعوی باشد معجزه باشد وگاه باشد که مقترن باشد بدعوی
لیکن بر عکس دعوی ظاهر شود و آنرا معجزه مکذبه گویند چنانکه نقل شده از مسیلمه کذاب
که شنید بینا شدن اعوری را بدعای حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله وسلم
و دعا کرد بجهت اعوری فذهبت عینه الصحیحة و دید فرعون راه باز شده در دریا بجهت
موسی و گفت من نیز مرور برین طریق کنم فغشیهم الموج فاغرقوا جمیعاً و دید عدم
خلیل سلامت ابراهیم را در آتش و گفت من نیز آتش را بر خود برد و سلام کنم فجاءت
نار فاحرقت لحیته و خرق عادتی را که دلالت کند بر بعثت پیغمبری قبل از بعثت
ارهاص گویند مانند انکسار ایوان کسری و انطفای آتشکده فارس و انغماز بحیره ساوه
در شب مولود پیغمبر ما صلی الله علیه و آله وسلم و تظلیل غمامه و تسلیم احجار براو قبل از
بعثت و آنها لامحاله از معجزات آنسرور است و ارهاص بمعنی انتظار بردن است که گویا
انتظار بعثت پیغمبر د پس ارهاص نیز در حکم مقارنت دعوی است و اگر خرق عادت
مقترن بدعوی نبود آنرا کرامت گویند چنانکه گاهی از اولیاء الله صدور می‌یابد چنانکه
از مریم علیها السلام کما دلّ علیه قوله تعالی کلّما دخل علیها زکریّا المحراب وجد عندها

رزقا قال یا مریم انّی لک هذا قالت هو من عند الله و چنانکه آصف بن
برخیا کما دل علیه قوله تعالی انا آتیک به قبل ان یرتدّ الیک طرفک و چون
کرامات اولیاء مقرون بدعوی نیست مشتبه بمعجزه نشود و چون صدورش نه از راه
اسباب عادیه است با فرض کثرت از حد خرق عادت بدر نرود اما امثال سحر
و شعبده چون از راه اسباب عادیه خفیه است اگر مقرون بدعوی هم باشد از معجزه
ممتاز بود و علامت سحر و نظائر وی آنست که عالمان آن فن معارضه وی توانند کرد
بخلاف معجزه که هر چند ساحران مثلا ماهر باشند در فن سحر معارضه وی نتوانند کرد
چنانکه از قصه سحره فرعون ظاهر است و سرّش آنست که هر چه از راه اسباب
عادیه است هر چند خفی باشد بتعلیم فرا توان گرفت و از عهده معارضه آن بدر توان
آمد اما هر چه نه از راه اسباب عادیه بود از طریق علم و تعلم راه او توان دانست
تا معارضه او توان کرد چه علم راهی ندارد بغیر از راه اسباب عادیه و چون اسباب
عادیه نبود راه علم مسدود بود و چون حقیقت معجزه دانستی بدانکه دلالت معجزه
بر صدق صاحب معجزه بنا بر آنست که چون صدورش بمحض اراده خاص الهی
است بی واسطه اسباب عادیه پس هرگاه مقارن دعوی شخصی شود مر اختصاص را
از جانب الهی مثل آن باشد که یکی از مقربان ملکی از ملوک ادعا کند بجماعتی در
حضور ملک رسالت ملک را بجانب ایشان و ایشان حجتی از وی طلب کنند
مر صدق این دعوی را او گوید حجت من اینست که ملک بخلاف عادت خود
سه مرتبه مثلا برخیزد و بنشیند و ملک مقارن شنیدن این سخن سه نوبت
چنان کند هر آئینه شک نماند آنجماعت را و علم ضروری حاصل شود بتصدیق

ملک مر آن رسول را و اینجا بعینها حال مقارنت معجزه است مر دعوی نبوت را
اما بیان اینکه ثبوت دعوی نبوت را راهی بغیر از معجزه نیست آنست که دعوی
نبوت ادعای خصوصیتی است موهبتی نه کسبی و عقل را هیچگونه اطلاعی باسباب آن
خصوصیت نیست تا استدلال لمّی برد توان کرد پس منحصر شد طریق اثبات آن
در استدلال انّی که راه اثر بمؤثر باشد و اثری که دلالت بخصوص مؤثر کند باید که
مخصوص باشد بآن مؤثر خاص و چون نبی شخصی است بشری جمیع آثار او مماثل باشد
با آثار سایر افراد بشر و تمیز در استجماع کمالات نیز چون اعم است از نبوت دلالت
بخصوص نبوت نکند بلکه چیزی که دلالت بخصوص تواند کرد اثری است که مخصوص نبی
باشد من حیث النبوة و آن نتواند بود مگر معجزه مقترنه بدعوی نبوت پس راه اثبات
نبوت منحصر باشد در ظهور معجزه **فصل چهارم** در بیان نبوت پیغمبر ما محمد بن
عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف صلی الله علیه و آله چون دانستیکه
اثبات نبوّت شخصی از اشخاص راهی ندارد بغیر از ظهور معجزه و معجزه ظاهره از معجزات
آن سرور انبیاء برای محرومان سعادت ادراک زمان نبوّت منحصر است در دو
معجزه یکی ظاهر بالعین و دیگری ظاهر بالمعنی اما معجزه ظاهره بالعین قرآن مجید است
و ظهور و ثبوت او است بتواتر و تواتر خبر دادن جماعتی است بوقوع امری از امور
که آن جماعت از کثرت بحدی باشند که عقل تجویز اتفاق ایشان در کذب نکند
و باید که خبر ایشان بمشاهده حسی منتهی شود باینمعنی که خود مشاهده کرده باشند و یا
شنیده باشند از جماعتی دیگر که از کثرت بحیثیت مذکوره باشند و ایشان نیز از
جماعتی دیگر کذلک تا منتهی شود بجماعتی که مشاهده آن امر کرده باشند و بحیثیت مذکوره

باشند

باشند چه در تواتر شرط است که کثرت مخبرین در مراتب طرف و واسطه
بالغ بحدی باشد که عقل تجویز کذب در هیچ مرتبه نکند و لامحاله تواتر مفید علم قطعی است
چه علم ما ببلدان بعیده مانند مصر و شام و چین و ختای و ملوک ماضیه مانند کیخسرو و
افراسیاب و کتب مؤلفه مانند شفا و کشاف حاصل نیست مگر از تواتر و حال آنکه
علم ما باین امور قطعی است بحدیکه قابل تشکیک نیست و هم چنین متواتر است بحدیکه
از احدی شک در و منقول نشده که محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله و سلم دعوی نبوت
کرده و دعوی خود را مقترن باتیان قرآن مجید ساخته و تحدی بآن کرده یعنی در معرض
معارضه آن در آورده جمیع بلغای کامل در بلاغت و فصیح بالغ در فصاحت را
از عربان کامل در عربیت که در بسیاری و کثرت در مال و مشهور بنهایت عصبیت
و جدال بودند و معلوم است کمال بلاغت و فصاحت بلغای عرب در زمان
جاهلیت بمرتبه که کاملان عرب و عجم در مدت هزار سال و کسری که زمان اسلام
است با آنکه در همه فنون کمالات و فضائل سر آمد و زائد بر کاملان جمیع اقران سابقه
شدند و کاملان عرب در زمان اسلام باسلیقه عربیت مهارت در فنون علوم
عربیت را نیز جمع کرده بودند و ظاهر است که کمال سلیقی و کسبیکه باهم جمع شود
بمراتب اتم و اکمل از احدهما خواهد بود و بلغای عرب جاهلیت متفرد بکمال سلیقی
در عربیت بودند و فنون علوم عربیت در آن زمان نبود و با وجود این بلغای زمان
اسلام در نهایت مدید در بلاغت و فصاحت بعشری از اعشار بلغای جاهلیت
نرسیدند و این معنی ظاهر است بر هر احدی از متتبعان کلام عرب از خطب و رسائل
و اشعار و مسلم است نزد همه بمرتبه که از احدی شکی و خلافی در این معنی نقل نشده

و بلغای جاهلیت با اینهمه قدرت در بلاغت و تعصب عظیم در دین جاهلیت خود
و حمیت عظیم در جاهلیت خود و مبالغه و اهتمام شدید در نفی امر پیغمبر ما صلی الله علیه و آله
در مقامات مختلفه در معرض معارضه با قصر سوره و بعضی از سور قرآن در آورده و هیچکدام
در برابر آن اتیان بکلامیکه بکلام او داعی بالکه بحجم اشتباهی داشته باشد نیز نتوانستند
نمود و ظاهر است که اگر اتیان میکردند هر آئینه بنقل متواتر بما میرسید و در جمیع اقطار
عالم شایع میشود چه توفر دواعی بر نقل امثال این ظاهر است و حال آنکه با خبار آحاد
و روایات شاذه نیز معارضه قرآن نقل شده حتی اینکه کلمات واهیه مسیلمه کذاب
که ادعای نبوت مینمود و آنرا خرفات را وحی منزل خود میدانست مثل الفیل ما الفیل
ما ادریک ما الفیل له ذنب وثیل و خرطوم طویل نقل شده و از متحدین قرآن در مقام
تحدی چیزی نقل نشده و بعضی از اکابر بلغای آنقوم مثل ولید بن مغیره از نهایت حسد
و عداوت خود و بالتماس صنادید قوم خود شبها می نشست و فکر میکرد و تقدیر
اموری چند مینمود که شاید طعن قرآن بآن تواند نمود بلکه تقدیر کلماتی مینموده که شاید
در مقام تحدی اتیان بآن تواند کرد و چون صباح قوم او بامید تمام بر در خانه او مجتمع
میشدند از نهایت عجز و پستی اظهار آن نتوانست نمودن نقلست که ولید روزی
بآنسرور گذشت در حالتیکه تلاوت سوره حم سجده مینمود بقوم خود رسیده گفت لقد
سمعت من محمد آنفا کلاما ما هو من کلام الانس والجن ان له لحلاوة وان علیه لطلاوة
وان اعلاه لمثمر وان اسفله لمغدق وانه لیعلوا ولا یعلی یعنی بتحقیق که شنیدم از محمد درین روز
کلامی که نیست از کلام انس و جن بدرستیکه مر آنکلام را حلاوت عجیبی است و حسن و قبول
طرفه بدرستیکه بالائش نتیجه دهنده است و پائینش نفع رساننده و بدرستیکه او فایق

وغالب شود وچیزی براو فایق وغالب نتواند شد پس قوم گفتند صبا الولید یعنی اهل
مجلس ولید که تحسین کلام او تا باین غایت کرد وقطع نظر از عدم نقل معارضهٔ قرآن
کرده ظاهر است که اگر معارضه میتوانستند کرد هر آئینه محتاج بمقاتله ومحاربه نمیشدند
ومقاتله بسیوف را بر معارضه بحروف اختیار نمیکردند وکشته نمیشدند وبهلاک
نمیرسیدند وحالانکه تواتر محاربات عظیمه ومقاتلات شدیده فیما بین آنقوم واصحاب
محمد صلی الله علیه وآله که موجب هلاک وافنای کافهٔ صنادید واعیان آنقوم گردید
از تواتر جنگ رستم وافراسیاب گذشته وچنانکه علم قطعی باین حاصل است
بآن نیز حاصل است وچون معارضه قرآن نکردند وبقتال وهلاک خود راضی شدند
علم قطعی حاصل شد که قادر بر معارضه نبودند وچون تحدی بقرآن واقع شد و
معارضه واقع نشد با کمال قدرت متحدین در معارضه اگر قرآن از جنس کلام بشر
میبود بایستیکه مثل اقصر سوره از دمی آوردند پس ثابت شد معجزه بودن آن واینکه
قرآن نه از جنس کلام بشر است وخلافست در میان علما که وجه اعجاز قرآن چیست
اکثر بر آنند که بلاغت وجه اعجاز قرآنست لکونه فی الطبقة العلیا من الفصاحة
والدرجة القصوی من البلاغة علی ما یعرفه فصحاء العرب بسلیقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم
فی فن البیان وبعضی بر آنند که اسلوب غریب ونظم عجیب که بغایت مخالفت
با اسلوب ونظم کلام عرب در اشعار ورسائل وخطب دارد موجب اعجاز قرآن
شده وبعضی بمجموع امرین قائلند یعنی اجتماع هر دو امر وجه اعجاز است وهر یک
جدا گونه سبب اعجاز نتواند شد وجماعتی گویند وجه اعجاز صرفه است یعنی خدای تعالی
صرف کرده همم متحدین را از معارضهٔ قرآن مع قدرتهم علیها والکل محتمل فی نظر

هو الاوّل و چون معجزه بودن قرآن ثابت شد بطریق شکل اوّل گوئیم محمد بن عبد الله
صلی الله علیه وآله وسلم دعوی نبوّت کرده واظهار معجزهٔ قرآن نمود کما ثبت بالتواتر
و هر که دعوی نبوّت کند واظهار معجزه نماید پیغمبر است کما بیّنا انّ المعجزة دالّة علی صدق
صاحبها نتیجه دهد که پس محمد بن عبد الله صلی الله علیه وآله وسلم پیغمبر است واما معجزه ظاهر
بالمعنی مجموع خوارق عادتست که در خارق عادت بودن هیچکدام شکی نیست مانند
شق قمر وتسبیح حصاة وحنین جذع ومجیء شجره ونبوع الماء من بین اصابعه واشباع
الخلق الکثیر من الطّعام القلیل ومکالمات الحیوان العجم والاسرا الی المسجد الاقصی و
العروج الی فوق السّماء الی غیر ذلک مما هو فی الکتب مسطور وفیما بین النّاس مشهور
که هریک باخبار احاد منقول شده بعضی مستفیض و بعضی در استفاضه وشیوع
نزدیک بحد تواتر لیکن هیچیک بحد تواتر نرسیده وقطعی نشده واسرا وعروج
اگرچه اصل هریک مقطوعست ودر قرآن وارد لیکن بحسب کیفیت منقولست بخبر
واحد اما قدر مشترک میان مجموع منقولات باخبار آحاد که متضمّن است هریک
مر آنرا مضمون اینجمله است که محمد بن عبد الله صلی الله علیه وآله وسلم ادعی النّبوّة
واظهر المعجزة پس خصوص معجزه مثل شق قمر وحنین جذع مثلا اگرچه منقول است
بخبر واحد اما اصل اظهار معجزه با دعوی نبوّت مع قطع النظر عن الخصوصیات که
مضمون جمله مذکوره است منقولست بتواتر واز اینجهت گفتیم که این معجزه ایست
ظاهر بالمعنی یعنی متواتر بالمعنی است وبالجمله علم ما بمضمون اینجمله مانند علم ماست
بشجاعت رستم وعدالت کسری وجود حاتم وباآنکه هریک از وقایع رستم و
حکایات کسری وحاتم نیست مگر منقول بخبر واحد لیکن مضمون مجموع متواتر است

ومعلوم است فکذلک فیما نحن فیه پس چون دعوی نبوت باظهار معجزه مطلقه
معلوم شد انتاج مطلوب ببیانات شکل اول چنانکه مذکور شد آسان باشد و چون
نبوت پیغمبر ما صلی الله علیه وآله وسلم بدلیل قطعی ثابت شد نسخ ملل سابقه و ختم
نبوت و عموم نبوت او و فضل او بر سائر انبیاء و سائر ما ثبت منه بقول او و بقرآن
منزل بر او ثابت شود و حاجت بدلیل دیگر نبود و شبهه یهود در ابطال نسخ که
متضمن ابطال نبوت پیغمبر ما صلی الله علیه وآله وسلم باشد در غایت وهن
وضعف است و آن چنانست که گفته اند اگر ملت منسوخ مستلزم مفسده
بود پس اعمال او قبیح باشد و حال آنکه معمول بود و اگر مستلزم مفسده نباشد
بلکه متضمن مصلحت باشد پس رفع او قبیح باشد و هرگاه رفع ملت سابقه قبیح باشد
ملت موسی علیه السلام که ثابت بود باتفاق مرفوع نتواند شد و چون مرفوع
نتواند شد ملت محمدی صلی الله علیه وآله وسلم که ناسخ او است ثابت نتواند شد
وجوابش آنست که حسن و قبح احکام و افعال تابع مصالح و مفاسد است و مصالح
و مفاسد مختلف بحسب اختلاف اوقات پس تواند بود که ملت سابقه متضمن
مصلحت بوده باشد در زمان سابق و در زمان لاحق مستلزم مفسده باشد
پس واجب باشد رفع آن و حال آنکه نسخ واقع شده در ملل انبیاء ماضیین نیز
چه در توریة آمده که بر آدم و حوا کل ما دب فی الارض حلال بود و بر نوح بعضی
از حیوانات حرام شد و همچنین بر انبیائی متاخر از نوح واجب شد ختان
علی الفور بعد از انکه مباح بود تا حین بر نوح و جمع بین الاختین حرام شد
در ملت موسی همچنانکه در ملت ما بعد از ان حلال بود در شریعت آدم و نوح و

هم چنین ضعیف است شبهه تأیید ملت موسی و آن چنان است که گفته اند یهود خبر داده اند از موسی علیه السلام که گفت تمسکوا بالسبت ابدا پس مادام که سبت باشد شریعت موسی ثابت باشد و جوابش آنست که این خبر از یهود ثابت نشده بلکه کسی اختلاق این خبر کرده و در میان یهود افکنده و دلیل بر این اینکه اگر این خبر نزد یهود ثابت میبود هر آئینه محاجه بآن با حضرت رسول صلی الله علیه و آله میکردند و اگر احتجاج بآن میکردند منقول میشد و حال آنکه منقول نشده و بر تقدیریکه در میان یهود ثابت باشد ثبوتش از موسی معلوم نیست چه عدد تواتر از قوم یهود تا بزمان حضرت موسی متصل نیست بنا بر آنکه بخت نصر استیصال ایشان کرده بحدیکه عدد تواتر از ایشان باقی نگذاشته و بر تقدیر ثبوتش از موسی تاویلش ظاهر است چه مراد آنست که مادامت شریعتکم باقیه چه عرف حاکم است باینکه در چنین قولی تخصیص مراد است مانند آنکه کسی بصدیق خود گوید لا اترک زیارتی ابدا و ظاهر است که مراد مادام الحیواة است یا ماکنا مجتمعین فی بلد و هم چنین اگر کسی بطریق وعظ بکسی گوید صل فی المسجد ابدا ظاهر است که مراد اینست که مادامت حیا

**فصل پنجم** در فضل انبیاء بر ملائکه بدانکه خلافست در اینکه انبیاء افضلند از ملائکه یا ملائکه افضلند از انبیاء و محقق طوسی قدس سره اختیار مذهب اول کرده و مذهب علمای امامیه و ظاهر از احادیث معصومین صلوات الله علیهم اجمعین است که ائمه طاهرین نیز افضلند از ملائکه و جمهور اشاعره نیز قائلند بافضلیت انبیاء و جمهور معتزله و بعضی از علماء اشاعره قائل بافضلیت ملائکه اند و حق مذهب اول است اما اگر ملائکه اجسام لطیفه باشند ظاهر است و استبعاد مرتفع بنا بر تجرد نفس

ناطقه واگر جواهر مجرده نیز باشند خواه متعلق باجسام وخواه غیر متعلق باجسام کان
ایضا کذلک بنا بر آنکه حق تجرد نفوس ناطقه انسانیه است پس هرگاه مهذب شود
وکامل در قوتین نظری وعملی با وجود مضاد قوة عقلیه که دواعی شهوت وغضب
وشواغل حواس ظاهره وباطنه باشد وبا وجود احتیاج وبقهر وغلبه براین امور
مضاده وتجرد بالذات خود حاصل است پس لامحاله افضل باشند چه مراد
از فضلیت زیادتی استحقاق مدح وثواب است وظاهر است که در صورت
قهر مضاد وعمل بمرضات وتکمیل ذات در علم وعمل بکسب واجتهاد استحقاق
مذکور مضاعف خواهد بود نسبت بآنکه مضاد اصلا نباشد وکمالات همه فطری
باشد وعبادت منحصر باشد در امتثال او امریکه داعی بر مخالفت آن اصلا متحقق
نیست چنانکه شان ملائکه است واینکه بعضی از ملائکه مجرده که متعلق باجسام نیز
نیستند مانند مجردات عقلیه بر تقدیر ثبوت از جهة دیگر مثل قرب بمبدا من
حیث الوجود ووساطت در علیت اشرف باشند منافات با آنچه
گفتیم ندارد چه فضل غیر شرف است وحال آنکه چون نفس ناطقه بحسب فطرت
قابل تصور وترقی در مراتب وجود نیز است تواند بود که بمراتب وجود وکمال
شرفی ایشان نیز برسد وکمال شرفی را باکمال فضلی جمع کند بلکه از ایشان نیز
در گذرد وقابل فیض بی واسطه گردد چنانکه مذهب محققین در شان پیغمبر ما
صلی الله علیه وآله وسلم اینست ومرتبه خاتمیت مقتضی آن وحدیث لی
مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل منطبق بر آن وتقریر دلیل
بر این مطلب بطریق شکل اول آنست که گوئیم انبیاء را با وجود مانع حاصل است

کمال ملائکه با عدم مانع وهر کرا با وجود مانع حاصل باشد کمال دیگری با عدم مانع
افضل است از آن دیگر پس انبیاء افضل باشند از ملائکه وهو المطلوب واز
دلائل سمعیّه قرآنیه برین مطلب امر ملائکه است بسجود آدم وتعلیم آدم ملائکه را و
اصطفای خدای تعالی انبیاء را از جملهٔ عالمیان که ملائکه نیز داخلند در آن چه لا محاله
مسجود افضل باشد از ساجد والا امر بسجود عقلا قبیح بودی وممتنع بودی صدور
آن از حکیم ومعلم بالضّروره افضل است از متعلّم وبرگزیده افضل است از
ما بقی ومخالفین را نیز دلائل عقلیّه ونقلیّه هست بر تفضیل ملائکه بر انبیاء واقوی
دلایل عقلیه اینست که عقول مجرّده فیاض علوم وکمالات اند بر نفوس ناطقه و
مفیض بالضروره افضل است از مستفیض وجوابش آنست که مفیض کمالات
فی الحقیقه خدای تعالی است وعقول واسطه فیضند ووجوب افضلیت واسطه
از مستفیض مسلّم نیست واقوی دلائل نقلیه آیه علمه شدید القوی است چه مراد از
شدید القوی جبرئیل است پس هرگاه معلّم پیغمبر باشد افضل از او خواهد بود
جوابش آنست که تعلیم در اینجا بر حقیقت خود محمول نیست بلکه بمعنی تبلیغ است
وفضلیت مبلّغ از مبلّغ الیه لازم نیست بخلاف تعلیم آدم ملئکه را چه غرض
الهی از امر بتعلیم آدم ملائکه را این بود که ظاهر شود بر ملائکه استحقاق آدم مر
خلافت الهی را واین وقتی متحقق شود که تعلیم محمول شود بر حقیقت خود

**باب چهارم** در امامت ومراد از امامت اعتقاد کردنست بوجوب منصوص
بودن امام بعد از پیغمبر از جانب خدا وپیغمبر ووجوب معصوم بودن امام و
انحصار امامت در ائمّه اثنا عشر ووجوب اعتقاد باینکه آخرین ائمّه مهدی موعود است

وحیّ است و غایب است تا وقتیکه مأذون شود بظهور و مقصود ازین باب در چند فصل مبیّن شود ان شاء الله العزیز

## فصل اوّل

در بیان معنی امامت و وجوب نصب امام بر خدای تعالی بدانکه امامت ریاستی است بر جمیع مکلفین در امور دنیا و دین بر سبیل خلیفگی از پیغمبر و این تعریف که کردیم مر امامت را مسلّم است میان جمیع فرق از اهل اسلام و کسی را خلافی در معنی امامت نیست بلکه خلاف در آنست که نصب شخصی چنین که امام عبارت از اوست بعد از انقراض زمان نبوّت واجب است یا نه و بر تقدیر وجوب بر خدا واجب است و یا بر امّت و وجوبش عقلیست یا سمعی طوائف خوارج بر آنند که نصب امام واجب نیست اصلا بلکه هر که مدّعی امامت باشد خروج بر او را و محاربه با او را واجب دانند باین سبب موسوم اند بخوارج و جمهور اهل سنّت بر آنند که نصب امام واجب است بر امّت سمعا و جمهور معتزله و زیدیه بر آنند که واجب است بر امّت عقلا و بعضی بر آنند که واجب عند الخوف و ظهور الفتن و امّا مع الامن فلا یجب و بعضی بر عکس این قائلند و جمهور فرقه امامیه بر آنند که واجب است نصب امام بر خدای تعالی عقلا و تقریر دلیل بر مذهب امامیه آنست که گوئیم هیچ شک نیست که در زمانی که پیغمبری موجود نباشد و امکان وجود پیغمبری نیز بسبب ختم نبوّت نباشد و امّت همان مکلف باشند بتکلیفات شرعیّه زیاده بر تکالیف عقلیّه خصوص تکلیفاتی که موجب اجتماع ناس و کثرت و ازدحام مردم باشد مانند اقامت جمعه و سدّ سرحدهای بلاد اسلام و تجهیز جیوش و عساکر برای جهاد و دفع اعدای دین و امثال این که همه اهل اسلام متفقند بر وجوب آن و لامحاله مظنّه وقوع

فتن و آشوب و منازعه و مخاصمه و مفاسده است هر آئینه وجود امام بمعنی مذکور
لطف است مر مکلفین را و آکد و ابلغ و انفع جمیع لطفها حتی از نبوت چه نبوت
لطف است در تکالیف عقلیه و در تکالیف عقلیه حکمیه که موجب وقوع در مظنه
فتنه و آشوب باشد نیست پس هرگاه بعثت نبی واجب باشد بر خدا تعالی
نصب امام بطریق اولی و آکد و ابلغ واجب باشد بر خدا تعالی بلکه ختم نبوت از
خدا تعالی قبیح است و جائز نیست با بقای تکلیف مگر وقتیکه بدل نبوت تقدیم
کرده باشد و امریکه بدل نبوت تواند بود نیست مگر امامت بمعنی مذکور و اعتراض
که مخالفین کرده اند که لطف امامت وقتی واجب باشد که لطفی دیگر بدل او نباشد
و حال آنکه میتواند بود که همه مکلفین معصوم باشند و محتاج بامام نباشند و
عصمت همه مردم بدل امامت باشد در غایت رکاکت است چه ضروریست
که فرض مذکور ممتنعست عادة و عجب حالتی است که اینقوم قائل بوجود معصوم
واحد را در هر زمان توبیخ و سرزنش بلکه تکفیر میکنند و خود تجویز عصمت جمیع مردم
در زمان واحد مینمایند فاعتبروا یا اولی الابصار و ایضا آنچه گفته اند که وجود
امام وقتی لطف باشد که مشتمل بر هیچ مفسده نباشد و میتواند بود که مفسده
باشد که مانع باشد از نصب امام پس نصب امام بر خدا تعالی واجب نباشد
و اینکه مفسده معلوم ما نباشد کافی نیست چه احتمال مفسده قادحیست در وجوب
نصب امام ظاهر البطلانست چه امور متعلقه بامام بر دو نوعست دینی و دنیوی
و مفسده نصب امام برای امور دینی معلوم الانتفا است نه تنها غیر معلوم الوجود
چه فساد در امور دینیه معلوم است شرعا و هیچکدام از مفاسد شرعیه بر وجود امام

مترتب نیست واین ضروریست کسیرا که عارف بمفاسد شرعیّه باشد وهمه مکلّفین بدانستن مفاسد شرعیّه پس تواند بود که معلوم نباشد وهم چنین معلوم است انتفای مفسده نصب امام در امور دنیویّه چه امور دنیویّه راجعست بمصالح ومنافع عباد در حیوة دنیوی وحفظ نظام نوع واخلال آن واین مجموع معلوم است مر کافه عقلا را ودر این مجموع امری نیست که عقل او را مفسده داند نظر بنصب امام بلکه عقل جازم است در اینکه سدّ مفاسد امور معاش نتواند شد مگر بوجود سلطانی قاهر عادل چنانکه در فائده بعثت گذشت وچون اینجمله دانستی بطریق شکل اوّل گوئیم نصب امام لطفیست معلوم عدم المفاسد وهر لطف معلوم عدم المفاسد واجب است بر خدایتعالی پس نصب امام واجب است بر خدایتعالی وهو المطلوب اگر گوئید نصب امام وقتی لطف باشد که ظاهر باشد وقادر بر تنفیذ احکام واعلای لوای اسلام واین نزد شما واجب نیست چه تجویز کنید که امام غائب باشد وبر تقدیر حضور متصدّی امر امامت نباشد پس چگونه لطف تواند بود جواب گوئیم که ما تجویز غیبت وتقاعد بنا بر خوف از اعادی ووجوب تقیه کنیم نه بدون آن وچون چنین باشد وجود امام باغیبت وتقاعد نیز لطف باشد چه هرگاه مکلّف معتقد باشد بوجود امام وداند که غیبت او وتقاعد او بسبب خوفست پس در هر ساعت تجویز کنند زوال اسباب تقیه وخوف را وامکان حضور وتصدی امر امامت را و اینمعنی لامحاله موجب انزجار او از معاصی شود بخلاف اینکه معتقد وجوبش نباشد وهم چنین معتقد وجوب ایجادش نیز نباشد چه هر که قائل نیست بوجوب نصب امام

این شاخ گل ار چه هست پنهان ز چمن
از فیض وجود اوست گلشن گلشن
خورشید اگرچه هست در ابر نهان
از پرتو اوست بار عالم روشن
منه رح

قائل نیست بوجوب ایجادش در وقتی از اوقات و حال آنکه اگر قائل بوجوب
ایجادش باشد کافی نیست در انزجار از معاصی چه از زمان ایجادش تا زمان
قابلیت تصرفش در امور مدنیت متراخی و مهلتی ست متمادی پس ثابت شد
که اصل وجود امام بهر نحویکه باشد لطف است غایتش حضورش و تصرف در
امورش نیز لطفی دیگر است که مانع آن لطف از جانب رعیت است نه از
جانب خدا پس آنچه واجب است بر خدا تعالی ایجاد امام است اما تصرف دادنش
در امور باختیار رعیت است تا جبر لازم نیاید و عمده دلائل اهل سنت بر مذهب
خود اجماع صحابه است بعد از رحلت پیغمبر بر وجوب تعیین امام حتی جعلوا ذلک
اهمّ الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلی الله علیه وآله وکذا عقیب
موت کلّ امام من ائمتهم و این دلیل در جمیع کتابهای ایشان هست و همه اکابر
علمای ایشان تصریح کرده اند که عمده دلائل ایشانست و در کتابهای حدیث خود
روایت کرده اند که چون پیغمبر صلی الله علیه وآله وسلم وفات کرد ابوبکر خطبه خواند
وگفت ایها الناس من کان یعبد محمّداً صلی الله علیه وآله فانّ محمّداً مات و
من کان یعبد ربّ محمّد فانّه حیّ لا یموت وگفت لابد است مر خلافت پیغمبر را
از کسیکه قائم بآن باشد پس نظر و تأمل کنید در تعیین آنکس و پیش آرید رایهای
خود را و ببینید که لایق این امر کیست پس از هر جانب مردم مبادرت کردند
وگفتند راست گفتی لیکن باید که ما تأمل و نظر کنیم و هیچکس نگفت که دروغ گفتی
ما را امامی و خلیفه در کار نیست پس اینمعنی اجماع صحابه باشد در وجوب تعیین امام
و هر گاه اندک هوشی یا فی الجمله انصافی جمع باشد هر آینه از تأمل در این دلیل و

در این روایت برادر روشن خواهد شد هم حال این علما و هم حال این صحابه و هم حال
ابو بکر اما حال علما بنا بر آنکه هرگاه اعتقاد کرده باشند وجوب تعیین امام را تا باین غایت
که اهم واجباتش دانند و عذر دفن و تجهیز پیغمبر را باشتغال بآن پذیرند و بشنوند
پس چگونه تجویز کنند که پیغمبر چنین واجبی را تعیین نکرده و بیان نفرموده و لا اقل
امر نکرده که شما بعد از من تعیین آن کنید از دنیا رحلت کند و حال آنکه پیغمبر مبعوث
نشده مگر برای تبلیغ و بیان احکام خدا تعالی و پیرا رحلت نفرموده مگر بعد از اتمام
تبلیغ و اکمال دین بدلیل الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی الآیة و
حال آنکه نمانده بود ادبی از آداب حتی در باب خلا و حمام و شرب ماء و اکل طعام
که آنحضرت بیان نفرموده و ارشاد بآن کرده شفقة علی امته و اما حال صحابه بنا بر
آنکه چگونه یارانی بودند و دوستارانی مر پیغمبر را که دل دادشان و تاب آوردند
که پیغمبر خود را مرده نا شسته و دفن نا کرده رها کنند و بنشینند و خطبه ابو بکر را
بشنوند و گوش بسخن او کنند و سر در پی او نهند که ایشان را ببرد تا بسقیفه بنی ساعده
تا تمشیت امر خلافت برای او کنند و اما حال ابو بکر بنا بر آنکه در حال مذکور با صحابه
شریک است بلکه غالب چگونه گفتگو نیست اینکه هر که محمد را میپرستید محمد مرد
آیا تصور توان کرد که کسی باشد که زبانش همراهی کند در جائی که رئیس وی مرده
باشد که بیاران و قوم رئیس اینچنین سخن بگوید آیا در عالم کسی باشد که بقبح این
سخن نرسد لا و لکن ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة و
محققان گفته اند که تنکیر غشاوة برای تعظیم است یعنی غشاوة عظیمة هی غشاوة التعامی
عن آیات الله چه اعظم حجابها حجاب تعامی و تجاهل است یعنی نخواستن که ببینند

نخواستند که بدانند چه رفع هر حجاب ممکن است بغیر از حجاب تعامی و تجاهل پس
اینقوم چشم حق بینی بسته پوشیده اند و نمیخواهند که باز کنند که مبادا حق را
ببینند پس طمع از هدایت اینقوم باید برید و چشم اهتدا از ایشان باید بر داشت
و اما حدیث اجماع میپرسیم از اجماعیکه علی در او نباشد و جگر گوشه پیغمبر در او نباشد
و عباس عم پیغمبر و اولاد وی در او نباشند و اتقیای صحابه و بیغرضان اهل ایمان
مانند سلمان و ابوذر و مقداد و حذیفه و عمار یاسر در او نباشند آیا چه اعتبار داشته
باشد و چگونه اعتماد بر او توان کرد و دلالت بر چه چیز تواند داشت و اتفاق است
در اینکه جماعت مذکورین مشغول تجهیز حضرت رسالت پناه بودند و بمجلس
عقد خلافت حاضر نشدند آیا تخلف ایشان ترک اهم واجبات بود و اینجماعت
در دین مثل دیگران نداشتند و اگر خاطر ایشان جمع بود که دیگران قیام باهم
واجبات خواهند نمود پس دیگران چون تجویز کردند که بی صلاح ایشان و
بمشورة با ایشان و یا لا اقل بی اذن ایشان اقدام بر چنین امری نمودند و چون
ملاحظه ایشان نکردند و اقدام نمودند پس امر اجماع چگونه متحقق تواند شد و
دیگر آنکه بمقتضای این دلیل که عمده دلائل ایشانست که وجوب سمعی باجماع
متحقق شده پس در وقت اجماع که هنوز اجماع متحقق نشده بود صحابه بچه
مستند شدند که ترک اشتغال بتجهیز حضرت نموده مشغول بتعیین خلیفه شدند
و اینرا اهم واجبات دانستند و قائل بوجوب عقلی خود باعتقاد ایشان نبودند
و قطع نظر از مقتضای این دلیل بر تقدیر یکه سمعی دیگر مستند باشند آن سمعی
چه چیز تواند بود اگر از پیغمبر شنیده بودند که بعد از من مشغول بتعیین خلیفه شوید

چرا نقل نکردند و اگر این نقل سمعی میبود چه حاجت بود تمسک با جماعیکه متحقق
نیست چنانکه دانستی و قطع نظر از همه این امور کرده آنچه در مفهوم امامت
معتبر است باتفاق ایشان همان مسلک و ملزم ایشانست اعنی خلیفگی پیغمبر
چه هرگاه پیغمبر تعیین خلیفه برای خود نکرده باشد دیگری چگونه تعیین خلیفه برای
او تواند کرد و اگر امام را کاری بابنوه پیغمبر و امر خلافت از او نبودی تا ایشان
هر کرا خواستندی و لایق خود دانستندی تعیین کردندی سخن در آن نبود
لیکن سخن در خلافت از پیغمبر است و خلیفگی او که چگونه بی تعیین او یا بی اذن
او صورت تواند بست و حالانکه عادت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم و شان
او این بود که در اوانی غیبتی که او را از مدینه رو میداد البته تعیین خلیفه از خود برای
بازماندگان مدینه میکرد و با لشکری و سریه که بجنگ دشمن میفرستاد تعیین امیر
و سردار می نمود پس چگونه در وقت رحلت تجویز کرد که جمیع امت را بی سردار
و بی امیر رها کند آیا هیچ عقلی این معنی را باور تواند کرد و اگر دیده بصیرت باز
باشد و پرده تعامی بر روی دانش و بینش فرو گذاشته نبود فاعتبروا یا اولی
الاعتبار و اما مذهب معتزله و زیدیه آن نیز ظاهر البطلان است از آنچه
در ابطال مذهب اهل سنت گفتیم چه نصب خلیفه برای پیغمبر و جوبش بر امت
معقول نیست بلی آنچه معقولست نصب امیری است و رئیسی برای خود
اگر خدا و رسول تعیین نکرده باشند و لهذا فرقه که قائل بستر نیستند
نصب رئیس بجهت خود لازم دانند اما هرگاه اثبات کردیم وجوب تعیین
امام و خلیفه را بر خدا تعالی و قبح اهمال این امر را از خدا تعالی عقل فارغ است

## فصل دوم

از نصب امیر و رئیس چه جای نصب خلیفه و امام
در وجوب عصمت و فضلیت امام و وجوب تنصیص از جانب خدا و رسول
علیه السلام بدانکه خلافت در وجوب عصمت امام امامیه بر آنند که عصمت امام
واجب است و دیگران بر آنند که واجب نیست و حق وجوب عصمت است
چه هم چنانکه وجود امام لطفست عصمت امام نیز لطفست بلکه لطف بودن
امام متحقق نشود مگر بعصمت چه امام غیر معصوم مامون نیست از حیف و میل که
موجب وقوع فتن و خلل است در امر دین و دنیا و این منافی لطف است
لامحاله و ایضا غرض از نصب امام حصول اطاعت و انقیاد است و هرگاه
معصوم نباشد و خطا و معصیت برادر روا باشد اطاعتش واجب نبود
بلکه مخالفتش واجب شود و این مناقض غرض امامت است و ایضا امامت
خلافت پیغمبر است و خلیفه باید که کار مستخلف از او آید و چون مستخلف
واجب العصمت است خلیفه نیز باید که واجب العصمت باشد تا مامون باشد
از صدور امر که منافی خلافت باشد و بیقین کار مستخلف از او حاصل نتواند
پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر امام معصوم نباشد نقض غرض الهی لازم آید
و مخالفتش لازم شود و کار خلافت از او نیاید لیکن نقض غرض و لزوم مخالفت
و عدم حصول کار خلافت باطلست نتیجه دهد که پس امام واجب است که معصوم
باشد و هو المطلوب دلیل دیگر بر وجوب وجود امام و وجوب عصمتش مخالف آنست
که بقای شریعت با عدم نبوت موقوفست بحافظی که معصوم باشد چه اگر
هیچ یک از مکلفین معصوم نباشند لامحاله قوانین شریعت و کتاب و سنت را

تواند بود که بکلی فراموش یا اهمال کنند و یا اخلال کنند و تحریف و تغییر بنا بر اغراض
فاسده در او راه دهند و در اندک زمانی شریعت مرتفع شود و حال آنکه تکلیف
باقی باشد و این ممتنع است عقلا پس واجب است در هر زمانی وجود معصومی که
حافظ شریعت باشد از زوال و حافظ کتاب و سنّت باشد از تبدیل و تحریف
و مراد از امام نیست مگر معصوم حافظ شریعت پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر
وجود امام معصوم واجب نباشد بقای شریعت واجب نباشد لیکن بقای شریعت
واجب است پس وجود امام معصوم واجب است و هو المطلوب و چون وجوب
عصمت ثابت شد بدانکه معتبر است عصمت از جمیع اموریکه در عصمت انبیاء
معتبر بود اعنی گناهان کبیره و صغیره و کفر و سهو و خطا و اخلاق ذمیمه و عیوب
امراض مزمنه منفره و دنائت آباء و امّهات و رذالت قبیله و عشیره و مانند
اینها چه همه اینها موجب نفرت و عدم رغبت طبایع است که منافی وجوب
اطاعت و انقیاد است و نقض غرض لازم آید و نیز واجب است اتصاف
امام بجمیع صفات کمال و اخلاق حمیده و شمائل پسندیده و علوّ نسب و طهارت مولد و کمال شرافت
آباء و امّهات و شرافت قبیله و بالجمله تفرّد ذات در جمیع کمالات بلکه اعتبار
این امور در امام ادخل باشد نسبت به نبیّ چه نبیّ چون مبدأ فیضان کمالات
در مؤمنان و اهل اسلام پس همه بجای تلامذهٔ نبی باشند و اطاعت و انقیاد
مقید و مسلم بهر نحو که باشد در طبایع مذکوره است بخلاف امام چه مبدأ کمالات
رعیّت دیگری است اعنی نبی و نیز بر نبیّ کمالات و فنون علوم و مکارم در
اهل اسلام شایع و مردم روز بروز در شرافت و کرامت و علو منزلت و مرتبت

لا محاله بیفزایند و نفوس بسبب حصول کمالات قوی تر گردد و داعیه معالی امور
عظیم نزد اطاعت و انقیاد امثال و اشباه بغایت دشوار تر پس لابدست که
امام در غایت تفرد و یگانگی باشد در استجماع انواع کمالات و فنون فضائل تا
طبقات اشراف اهل اسلام و علما و حکما و جمیع ذوی الشرف اطاعت او توانند
کرد و احدی را نگی و عاری در انقیاد وی پیرامون اندیشه نتواند گشت و باید
دانست که اگرچه اینمعنی اعنی اتصاف بکمالات مطلقا و نزاهت از نقایص
مطلقا عرفا داخل در مفهوم عصمت نیست بلکه معتبرست علیحده لیکن شک
نیست که اینمعنی نیز چون واجب است وجوب تحققش بدلیل ثابت پس
تواند بود که ما اصطلاح کنیم اعتبار اینمعنی را نیز در مفهوم عصمت بنا بر قلت مؤنة
تعبیر پس عصمت گوئیم و غریزه مانعه از صدور داعیه ذنب مطلقا و موجب
اتصاف بکمالات مطلقا و نزاهت از نقایص مطلقا اراده کنیم و در بیان
اثبات عصمت باینمعنی گوئیم شک نیست که هرگاه امام بصفت مذکوره باشد
نزدیک شوند مکلفین باطاعت او و دور شوند از مخالفت او پس لطف باشد
بودن امام بصفت مذکوره و لطف واجب پس بودن امام بصفت مذکوره
واجب و هو المطلوب و باز خلافست در اینکه واجب است که امام
افضل امت باشد یا نه مذهب اکثر اهلسنت عدم وجوب است و مذهب
جمهور امامیه وجوب و حق وجوب افضلیت امام است بسبب آنکه تقدیم
مفضول بر فاضل و تقدیم احد المتساویین بر افضل بر آن دیگر قبیح است
عقلا و صدور قبیح از خدایتعالی ممتنع پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه

مفضول و احد المتساویین قبیح باشد فضلیت امام وجب باشد چه امامت
مستلزم است مر تقدم را لیکن مقدم حقیقت پس تالی حق باشد و هو المطلوب
بدانکه چون نصب امام وجب است بر خدا تعالی پس واجبست که منصوص علیه
باشد از جانب خدا تعالی السبب آنکه اگر خدا تعالی اکسیر امام کرده باشد و تنصیص
براو نکند اگرچه ممکن است تحصیل علم با امام از راه ثبوت عصمت که بدلیل ثابت
شود لیکن چون تحقیق عصمت خفی است و محتاج بنص یا بدلیل پس اگر نص واقع
شود غلب اینست که رعیت از دلیل غافل شوند و اهمال نظر کنند و راهی با مام
حق پیدا نکنند و گمراه گردند بخلاف اینکه نص واقع شود چه نص امریست ظاهر و غفلت
از او قلیل التحقق مگر از روی غرض و تغافل و تعامی که آنرا چاره نتوان کرد پس وجود نص
لطفی است عظیم برای مکلف در معرفت امام و خالیست از مفسده بالضرورة
پس قبیحیت که از خدا تعالی نص بر امام صادر نشود و قبیح بر او ممتنع پس تنصیص امام
وجب باشد بر خدا تعالی پس بطریق شکل اول گوئیم تنصیص بر امام لطف است
در معرفت امام و لطف بر خدا وجب نتیجه دهد که پس تنصیص بر امام بر خدا واجب
باشد پس هرگاه تنصیص از جانب خدا صادر شود قبیحیت که پیغمبر تبلیغ آن نکند
پس اظهار تنصیص و تبلیغ آن پیغمبر نیز وجب باشد پس تنصیص بر امام بسبیل
وجوب واقع شده باشد و اگر بر بعضی مخفی باشد بسبب تقصیر امت باشد که خفا
آن کرده اند پس انچه بر خدا و پیغمبر وجب است البته صادر شده ممتنع است
که صادر نشده باشد و انچه وجب است بر امت یعنی رسانیدن نصی که از پیغمبر
باشان رسیده باشد بدیگران وجب القصد و نیست بنا بر آنکه جمیع امت

معصوم نیستند پس خفای نص با وجود نص ممکن باشد و عدم ظهور دلالت بر عدم
آنکه پس باطل شد اعتراض مخالفین که اگر نص صادر میشد هر آئینه ظاهر میبود و بما میرسید
و صحابه نیز در امر خلافت توقف و تردد نمیکردند و در تحقق خلافت محتاج به بیعت
نمی شدند و وجه بطلان ظاهر است چه صحابه همه معصوم نبودند بالاتفاق و حال آنکه
خلافت و سلطنت منزلتی است عظیم که همه کس را هوای آن هست بعضی برای نفس خود
و بعضی برای آنکس که نفع از او مرا و را بیشتر ممکن باشد و بعضی برای آنکه شاید وقتی نوبت
باو یا بسلسله او یا بفرزندان او یا بکسیکه انتفاع از او بیشتر ممکن باشد تواند رسید و
بسا اتقیای متورعین از اهل ظاهر مشاهده میشود که از سر امر که اندک غرض نفسانی یا
جاهی یا مالی در او باشد نمیتوانند گذشت پس چه تعجب از جماعتیکه ظاهر از احوال آنها
آنست که از اسلام و ایمان نرسته و نفهمیده بودند سوای مصلحت نظام ملک
و انتظام امور دنیوی و از نبوت تصور نکرده بودند بغیر از سلطنت و پادشاهی و
لهذا بسیار بود که در بعضی از امور از اکابر و اعیان آن طائفه اعتراضات بر
حضرت رسالت صدور می یافت و بعضی را غمخوارگی و دولتخواهی نام میکردند
و بسیار میبود که او امر و نواهی آن سرور را تغییر میدادند چنانکه بر صاحبان ادنی
تتبع در سیر و احوال صحابه پوشیده نیست که آن جماعت اخفای نص کنند بسبب
طمع در خلافت که اعظم مراتب ملک و سلطنت است و دیگران نیز اتفاق و
همراهی با ایشان کنند و بعضی دیگر اهمال کنند و تغافل ورزند همه بنا بر اغراضیکه
مذکور شد بلکه نزد ما ثابت شده که اصل قبول اسلام بعضی از آن طائفه نبود مگر بسبب
طمع در خلافت و بالجمله هرگاه بدلیل قطعی ثابت شد وجوب صدور نص پس خفای آن نص

همچنین احتمال که اگر می‌بود صحابه پنهان نمیکردند یا از کمال ساده لوحی و کم خردیست
و یا از نهایت عصبیت و عناد و هیچکدام را چاره نتوان کرد **فصل سیم**
در بیان تعیین امام بعد از حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم چون ثابت شد
وجوب عصمت امام و وجوب وجود نص بر امام و وجوب افضلیت امام از سائر
ناس پس بدانکه طریق تعیین امام بیکی از این سه طریق ممکن شود و چون این دانستی
بدانکه خلافست در اینکه امام و خلیفه بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم کیست
جمهور اهلسنت بر آنند که ابوبکر است و قلیلی بر آنند که عباس است و جمهور شیعه بر آنند
که علی ابن ابیطالب است علیه الصلوة والسلام و حق مذهب شیعه است
بهر سه طریق اما طریقه عصمت بنا بر آنکه ثابت شد وجوب وجود امام و وجوب
تحقق عصمت در امام و معلوم است عدم تحقق عصمت در غیر علی ع از صحابه پیغمبر
پس واجب است تحقق عصمت در علی ع و الا لازم آید عدم تحقق امام که منافی وجوب
وجود اوست و هذا خلف و اما معلوم بودن عدم تحقق عصمت در غیر علی ع
دلیلش آنست که چون اعتبار کردیم در مفهوم عصمت در تعبیر که ما اصطلاح کردیم
بودن امام را از اشرف قبائل پس بیرون رفتند از مظنه تحقق عصمت جمیع
صحابه که از غیر قبیله قریش‌اند خواه وقتی کافر بوده باشند و خواه نه و چون اعتبار
کردیم اتصاف بصفات کمال و نزاهت از نقایص را مطلقا پس بیرون شدند از
احتمال عصمت ارذال و اوباش و اهل عیوب و نقصانات و جمیع ارباب جهالات
و اطفال قبیله قریش نیز مطلقا یعنی خواه مسبوق باشند بکفر و خواه نه و باقی نماند
اعیان و اشراف قریش که جماعتی اند معدوده و معلومة الاحوال و اینجا عصمت نیز

بر تقدیر استجماع صفات کمال و تنزه از صفات ذمیمه پردازند بنا بر سبق کفر چه همه آنجماعت در مبدء بعثت متجاوز بودند از حد بلوغ و بالغ بحد شباب و کهولت پس در همه آنجماعت کفر و شرک متحقق شده بود بخلاف علی ابن ابیطالب علیه السلام که آنحضرت ده ساله بود که وحی بر حضرت رسالت نازل شد و محققین همه بر آنند که از ذکور اول کسیکه بشرف اسلام مشرف شد آنحضرت بود و بالجملہ همگی بر آنند که اسلام آنحضرت در هنگام صبی بود قبل از بلوغ بحد بلوغ و علم قطعی عادی بجمیع اینها حاصل است پس در آنحضرت سبق کفر متحقق نشده چنانکه در دیگران متحقق شده و تفردات در اتصاف بکمالات و تنزه از نقائص مطلقا و هم چنین اکرمیت آباء و امهات و اشرفیت قبیله و نسب در آنحضرت در پیش همگنان از آفتاب روشنتر است پس در آنحضرت هیچگونه مانعی از تحقق عصمت نبوده باشد بخلاف غیر او از صحابه که در همه مانعی از عصمت متحققست پس قابل امامت نبوده باشد بغیر از آنحضرت و حال آنکه وجود امام واجب است پس ذات مقدس او متعین شد از برای امامت پس آنحضرت امام باشد بیقین پس بطریق شکل اول گوئیم امام واجب العصمت است و واجب العصمت از صحابه منحصر است در علی علیه السلام و هو المطلوب بدانکه چون ما عدم تحقق عصمت در غیر علی علیه السلام را اثبات کردیم دلیل ما بر اثبات امامت آنحضرت از راه عصمت برهانی شد و اگر بمجرد اتفاق بر عدم عصمت غیر اکتفا کرده اند دلیل جدلی شود و مفید اسکات خصم پیش نباشد چه ظاهر است که اتفاق بر عدم دلالت بر عدم واقع نکند دلیل دیگر از راه عصمت بر امامت آنحضرت اجماع مرکب است

چه جمیع امت متفقند که امام بعد از رسول صلی الله علیه وآله وسلم یا علی است و یا ابوبکر
و یا عباس و هیچکس غیر از این سه کس امام نیست پس اجماع واقع باشد بر نفی امامت
از غیر این سه کس و چون عصمت که شرط امامت است منتفی است از ابوبکر و
عباس بنا بر سبق کفر پس امامت منحصر باشد در علی علیه السلام پس بطریق قیاس
استثنائی گوییم هرگاه ابوبکر و عباس امام نباشند واجب است که علی امام
باشد بنا بر تحقق اجماع بر عدم امامت غیر این سه کس لیکن ابوبکر و عباس امام نیستند
بنا بر انتفاء شرط امامت که عصمت است نتیجه دهد که پس واجب است که علی امام باشد
تقریر دیگر دلیل اجماع مرکب را آنست که جمیع امت منحصرند در دو قول یکی قول بوجوب
عصمت در امام و دیگری قول بعدم وجوب عصمت در امام هر که قائل است
بوجوب عصمت در امام قائل است بامامت علی و هر که قائل نیست بامامت
علی قائل است بعدم وجوب عصمت در امام و چون ما ثابت کردیم وجوب
عصمت را در امام پس با وجود آن اگر کسی قائل باشد بامامت غیر علی خرق
اجماع مرکب لازم آید و آن باطل است پس بطریق قیاس استثنائی گوییم هرگاه
واجب باشد عصمت در امام واجب است امامت علی لامتناع خرق الاجماع
المرکب لیکن عصمت در امام واجب است نتیجه دهد که پس امامت علی ثابت است
و هو المطلوب واما طریقه نص بنا بر آنکه ثابت شد وجوب وجود نص بامام و
وجود نص متحقق است در شان علی علیه السلام و نص بر دو گونه است یکی ظاهر
الدلاله علی المراد و غیر محتاج بالاستدلال و اینقسم را نص جلی گویند و دوم
غیر ظاهر الدلاله محتاج باستدلال و اینقسم را نص خفی گویند اما النص جلی مثل آنکه پیغمبر

گفت که علی امامکم وخلیفتی علیکم من بعدی گفت سلموا علیه بامرة
المومنین وگفت مر علی را کانت الخلیفة بعدی وگفت در حالتیکه دست
مبارک علی را گرفته بود هذا خلیفتی فیکم من بعدی فاسمعوا له و
اطیعوا ومثل آنکه جمع کرد در اوائل بعثت مر بنی عبد المطلب را وگفت هر کدام از
شما که بیعت کند با من وزیر من باشد پس او برادر منست ووصی وخلیفه من است
بعد از من و هیچیک مبایعت نکردند وعلی بیعت کرد و دلیل بر تحقق این نصوص
تواتر است نزد شیعه چه عدد محدثین شیعه بلاشک در هر زمان آنقدر بوده
که احتمال آن نتواند بود که کمتر از عدد تواتر باشند در هیچ وقتی از اوقات و همه
آن جماعت نقل کرده اند خلفا عن سلف بر سبیل اتصال بحضرت پیغمبر صلی الله
علیه وآله وسلم واینمعنی ظاهر است بر جمیع متتبعین مذاهب واقوال شیعه پس
اجتماع ایشان بر نقل این نصوص بر تقدیر کذب یا آنست که اتفاق افتاده
بدون مواطئه ومواضعه با هم واین بدیهی البطلانست چه عقل تجویز نکند و ممتنع دانند
بحسب عادت اتفاق افتادن کذب مثل این جماعت کثیره را بدون داعی و
باعث بر آن واین بخلاف اتفاق در صدقست چه علم بصدق داعی همه تواند
بود بر نقل خبر و یا آنست که مواضعه وتمهید کرده اند با هم در نقول این نصوص واین نیز
ممتنع است چه ناقلین این نصوص در هر زمان اکثر متباعد البلاد بودند ومنتشر
در اقطار وبلاد نه از هم ومواضعه میان این نوع جماعت یا باجتماع همه خواهد بود
در مکان واحد واین محالست و در هیچ وقتی واقع نشده چه اگر واقع می شد ممتنع
بود عادة پنهان ماندنش ونقل نکردن هیچکس مر آنرا وحالانکه مخالفین شیعه

در همه وقت اضعافا مضاعفة بودند و با ایشان در کمال عداوت و در نهایت سعی در تفضیح
حال این طائفه یا بنا بر تعصب دینی یا بنا بر خوش آمدن ارباب ملک و دولت از خلفا و ائمه و معلوم
است که احدی نقل نکرده اجماع مذکور را و یا مواضعه این جماعت بمکاتبه و مراسله خواهد بود
و این نیز با عدم تعارف و تحقق بیگانگی زیاده بر تباعد بلاد صحیح نتواند بود بحکم عرف
و عادة و بر تقدیر وقوع مخفی نتواند بود چنانکه دانستی و با قطع نظر از امتناع اجتماع و مراسله
باعث بر این نوع امور عظیمه یا رغبت در دین و ثواب تواند بود و آن نیز بنا بر فرض کذب
محالست و یا رغبت در دنیا و آن نیز عادت ممتنع است چه هرگز جماعتی که شیعه مدعی
نص برایشانند صاحب دنیا نبودند که طمع و رغبت در آن توانکرد و همچنین صاحب
شوکتی نبودند که بنا بر خوف در عقب شیعه از ایشان اقدام بر چنین امری توان نمود بلکه
واقع عکس این بود اعنی همیشه دشمنان این جماعت صاحبان دنیا و دولت و شوکت
بودند و گنجایش داشت که بخوش آمد آنها این طائفه شیعه نیز ترک نقل نصوص برایشان
و فضائل ایشان کنند و بهمین اعنی انتفاء رغبت در دین و دنیا باعث نتواند بود
بر نقل نصوص مذکوره بدون مواضعه نیز چه اگر طمع دنیائی یا اخروی متصور می بود
بمواضعه اتفاق در نقل ممکن نمی بود و آن طمع جاری مجرای مواضعه می شد اما با انتفای
آن چون ممکن تواند شد و جمیع آنچه گفتیم در نهایت وضوح است بحمد الله و فضله اگر گویند
که این نصوص اگر متواتر می بود بایستی علم بآنها چون علم ما می بود بوجود مکه و مصر و چون علم ما
بوجوب صلوة و صیام و غیر ذلک من ارکان الشرع جواب گوئیم که تساوی علمین وقتی
لازم می بود که علم حاصل از تواتر مطلقا ضروری می بود و این مسلم نیست بلکه مختلف فیه
است و اکثر اصحاب بر آنند که کسبی است و حق آنست که هر دو قسم می تواند بود و بر تقدیر

تسلیم تفاوت ممکن نیست چه گاه باشد که خبر منقول بتواتر خلاف معتقد جمعی باشد پس آنجماعت را
علم حاصل نشود چه حصول علم موقوفست بر خلو ذهن از اعتقاد بنقیض آن علم لاستحالة اجتماع
النقیضین و گاه باشد که تکذیب آنجماعت موجب آن شود که دیگرانرا نیز توقفی لازم شود چه
بنا براین علم حاصل نشود یا دیر حاصل شود و بر تقدیریکه حاصل شود مانند علمی نباشد که در طرق تیقن
و دیگر امور مذکوره عارض نشود مانند علم ببلدان بعیده و وقایع ماضیه و اما نص خفی از قرآن
مانند قوله تعالی انما ولیکم الله ورسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة ویؤتون
الزکوة وهم راکعون یعنی نیست ولی شما مگر خدا و رسول و مؤمنانیکه نماز کنند و در حالت
رکوع نماز صدقه دهند بیان دلالتش آنست که انما کلمه حصر است و ولی بمعنی متصرف
در امور چه معنی دیگر از معانی لفظ ولی مانند محب و ناصر مناسب نیست لعمومه جمیع الامة بالاجماع
و متصف باوصاف مذکوره اعنی دادن صدقه در حال رکوع نیست مگر علی علیه السلام
پس مضمون آیه اینست که علی علیه السلام متصرف در امور شماست همچنانکه خدا و رسول و دیگری
نیست اینست مراد از نص بامامت چه مراد از امام نیست مگر متصرف در امور بر وجه
استحقاق و مانند قوله تعالی وکونوا مع الصادقین چه مراد از صادقین معصومین است
و عصمت منحصر است در علی علیه السلام و مانند قوله تعالی اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم
چه مراد از اولی الامر نیستند مگر معصومین بواسطه آنکه تفویض امور مسلمین بغیر معصوم ترک
لطفست و قبیح و نص خفی از حدیث متواتر متفق علیه مثل قوله صلی الله علیه و آله وسلم لعلی
علیه السلام انت منی بمنزلة هرون من موسی الا انه لا نبی بعدی بیان
دلالتش آنست که اثبات کرد برای علی نسبت بخود جمیع مراتب هارون را نسبت بموسی بغیر
از پیغمبری و از جمله مراتب هارون نسبت بموسی این بود که مفترض الطاعة بود و متصرف

در امور

در امورش و خلیفه اش در رفتن بمیقات پس اینمنزلت نیز ثابت باشد برای علی نسبت بپیغمبر
صلی الله علیه و آله و سلم و اینمنزلت نیست مگر امامت و مثل قوله صلی الله علیه و آله و سلم
در وقت انصراف از حجة الوداع که رسید بموضع غدیر خم و امر فرمود باجتماع مردم
بنماز جماعت پس فرمود تا از جهازهای شتران شبیه منبر ساختند و بربالای آن برآمده خطبه
ادا کرد پس روی بمردم کرده گفت الست اولی بکم من انفسکم آیا من اولی نیستم بتصرف
در امور شما از نفسهای شما پس همه گفتند بلی یا رسول الله پس گفت بطریق عطف و تفریع
بر کلام اول فمن کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله یعنی پس هر که من مولای اویم علی مولای اوست
خدایا دوست دار دوست علی را و دشمن دار دشمن علی را و نصرت کن ناصر علی را و واگذار
واگذارنده علی را بیان دلالتش آنست که هر کرا اندک وقوفی در فهم کلام عربی باشد
داند که مراد از مولی نتواند بود مگر آنچه اول کلام اشاره بآن بود یعنی اولی بتصرف در امور
بدلیل عطف بر سبیل تفریع و مراد از امام نیست مگر متصرف در امور پس اینکلام
نص باشد بر امامت علی بدانکه شیخ طوسی رحمة الله علیه در کتاب اقتصاد نقل کرده که این
حدیث را از محدثین مخالفین طبری بهفتاد طریق متجاوز نقل کرده و ابن عقده بصد و پنج
طریق و دیگری بصد و بیست و پنج طریق و فرموده لم یرو فی الشریعة خبر متواتر
اکثر طرقا منه پس اگر اینحدیث صحیح نباشد هیچ حدیث صحیح نتواند بود انتهی کلامه رحمة الله علیه و سلامه
پس منع صحت و تواتر اینخبر چنانکه بسیاری از متکلمین اهلسنت کرده اند چه قدر رکاکت
داشته باشد و گمان نیست که بیچارگان دانسته کرده باشند چه ناچار است مر ایشانرا از
ایراد منعی و منع صحت خبر باوجود اینهمه رکاکت بنهایت اقربست از منع بودن مولی بمعنی

اولی بتصرف چنانکه دیگران کرده اند چه اوّل مشعر بر کلم تبعیض است و دوّم لنشئه از
نفهمیده و این هم من ذاک و اما طریقه فضلیت بنا بر آنکه چون ثابت شده وجوب
فضلیت امام از رعیت و علیؑ افضل بود از جمیع صحابه پس امام نتواند بود مگر علیؑ اما اینکه علی
افضل بود بنا بر آنکه افضل آنست که جهات فضل در او بیشتر بود و جهات فضل در علی
بیشتر بود پس علیؑ افضل باشد اما اینکه جهات فضل در علی بیشتر بود بسبب آنکه مراد از فضل
باتفاق استحقاق مدحت و ثواب و مراد از جهات فضل اموریست که بسبب آن
استحقاق مدح و ثواب حاصل شود و آن امور یا خارجیست یا داخلی و داخلی یا کمالات
نفسانیست و یا اعمال بدنی و جمیع این امور در علیؑ بیشتر است بلا شبهه اما خارجیه و آن اموریست
که راجع شود بنسب یا بسبب و راجع بسبب یا وصلت و دامادی است و یا تربیت و یا
شاگردی اما نسب و آن در علیؑ پسر عم بودن است مر پیغمبر را و ظاهر است که پسر عمی مثل
ابوطالب بودن نه چون پسر عمی مثل عباس بودن است چه ابوطالب بهتر از عباس بود و
قریب تر از او بخلاف اعمام دیگر بسبب آنکه با عبدالله از یک مادر بود بخلاف اعمام دیگر
و شفقت و تربیت و اهتمام در جمیع امور حضرت رسالت که از ابوطالب ظاهر شد
بیشتر از اهتمام جمیع قوم و عشیرت بود و همین بس است که تا ابوطالب در حیوة بود
حضرت محتاج نشد بهجرت از دیار خود و باعانت بیگانگان بنا بر آنکه در کنف حمایت
ابوطالب در حصن حصین بود و احدی را یارای آن نبود که دست تعدی بآنحضرت دراز
تواند کرد و اینمعنی در غایت ظهور است و اما وصلت و دامادی ظاهر است که دامادی
بمثل فاطمه زهرا صلواة الله علیها که باتفاق سیده نساء عالمیانست و سرور زنان
اهل جهان از عائشه پرسیدند که محبوب ترین نساء که بود نزد پیغمبر گفت فاطمه گفتند از مردان

گفت علی نه چون داناییست بدختر دیگر واما تربیت پیغمبر مر علی را وشاگردی علی مر پیغمبر را
نه مربیست که با هیچ تربیتی وشاگردی قیاس توان کرد چه علی در اوان صغر در حجر تربیت وشفقت
آنسرور بود وآنسرور در کمال شفقت با او ودر زمان کبر مأذون بود بدخول در خانه آنحضرت
در هر وقتیکه خواهد وآنحضرت در کمال اهتمام بتعلیم او وگاهی که علی دیر میکرد آنحضرت خود بجانب
علی داخل میشد واورا باسرار حقایق منزله مطلع میساخت ودیگرانرا یارای آن نبود که وقتی
حضرت بیرون هم می آمد هرگاه خواهند سؤالی توانند کرد واگر میخواستند که چیزی معلوم
کنند منتظر می بودند تا اعرابی یا بیگانه داخل میشد وسؤال میکرد پس ایشان نیز استفاده
مینمودند وجمیع این امور در نهایت ظهور است ومخفی نماند که امور خارجیه نسبیه وسببیه را
گاهی دخل در استحقاق مدح وثواب تواند بود که کسی بلیاقت آن امور برآید وکاری بکند
که بآن نسبت یا سبب باشد پس لامحاله داخل در تحت اختیار شود وموجب استحقاق
مذکور تواند شد واما کمالات نفسانی بر احدی پوشیده نیست که علی اعلم الناس است
بعد از حضرت رسالت در حقایق ومعارف بر متتبعان پوشیده نیست که آنچه
از حقایق واسرار ملک وملکوت ولوایح انوار ناسوت ولاهوت از لجه هر فقره
از خطب نهج البلاغه موج زن است نه کمند نظر حکمای اولین بآن رسیده ونه
دیده مکاشفه مشایخ متاخرین نظر آن دیده وآنقدر از علم توحید واشارات
تنزیه وتجرید نظریه که در فحاوی کلمات ومطاوی فقرات آنحضرت مندرج است
نه عبارتی محیط آن شود ونه اشارتی وفا بآن کند نقلست که یکی از علمای یهود بآنحضرت
گذشت در حالتیکه با جماعتی از صحابه تکلم مینمود ویهودی از طلاقت لسان وفصاحت
بیان آنحضرت در حیرت عظیم افتاد گفت لو انک تعلمت الفلسفة لکان یکون

یکون منک شان من الشان یعنی اگر تو علم فلسفه میخواندی هر آئینه ترا شانی
عظیم میبود آنحضرت فرمود ما تعنی بالفلسفه یعنی مراد تو از فلسفه چیست الیس من
اعتدل طباعه صفا مزاجه ومن صفا مزاجه قوی اثر النفس فیه ومن قوی
اثر النفس فیه سما الی ما یرتقیه ومن سما الی ما یرتقیه فقد تخلق بالاخلاق
النفسانیه ومن تخلق بالاخلاق النفسانیه فقد صار موجودا بما هو
الانسان دون ان یکون موجودا بما هو حیوان فقد دخل فی الباب
الملکی الصوری ولیس له غیر هذه الغایة یعنی آیا نیست که هر که معتدل باشد
طبیعتش صافیست مزاجش و هر که صافیست مزاجش قویست اثر نفس ناطقه درو
و هر که قویست اثر نفس ناطقه درو بر آمده است بر چیزیکه او را بلند میگرداند و مراد از تحجر
علم بحقائق موجودات است که علم فلسفه عبارت از آنست و مراد از بلند گردانیدن
رسانیدنست بمرتبه عقل مستفاد که غایت کمال قوه نظریست و هر که بر آمد بر آنچه او را
بلند میگرداند پس متخلقست باخلاق نفسانی و این اشاره بتهذیب اخلاقست که غایه قوه
علمی است و هر گاه متخلق باخلاق نفسانی نیز شد پس موجود شده است بما هو انسان نه اینکه
موجود باشد بما هو حیوان چنانکه پیش از این بود و این اشاره بآنست که انسان تا دام که
بحکم شهوت و غضب و سائر قوای حسی حیوانی کار کند و این احکام بر او غالب باشد
لا محاله حیوانی باشد از حیوانات و هر گاه اثر جوهر مختص بانسان که نفس ناطقه مجرد است
بحسب علم و عمل بر او غالب شود لا محاله قوای جسمانی همه تابع عقل گردد و افعال
و اعمال جسمانیش نیز همه افعال عقلی شود و در آنوقت موجود شود بما هو انسان یعنی
بوجودیکه مخصوص بحیوانست پس هر گاه موجود شود بما هو انسان و بیرون شود از وجود

مشترک حیوانی پس داخل شده باشد در باب فرشتگی که آن عالم تجرد است و مرتبه
وجود ملائکه مجرده و عقول فعاله و آن عالم صوریست بلا ماده پس نمانده باشد او را غایتی
و مطلبی ورای اینمرتبه چه غایة مرتبه کمال انسانی تکمیل قوتین نظری و عملی است و حاصل شدن
عقل مستفاد و مستغنی شدن در وجود از استعمال ماده ولیس وراء عبادان قریة پس یهودی
بیچاره حیرتش بر حیرت افزوده گفت الله اکبر یا ابن ابیطالب لقد نطقت
بالفلسفة جمیعا بهذه الکلمات رضی الله عنک و نیز نقل شده که بعضی
از علمای یهود در زمان خلافت ابی بکر نزد وی آمده گفت تو خلیفه پیغمبر این امتی
گفت آری یهودی گفت ما در توریة خوانده ایم که خلفای انبیا اعلم امم میباشند پس
خبر ده مرا که خدایتعالی در کجاست در آسمانست یا در زمین ابوبکر گفت در آسمان
بر عرش یهودی گفت پس زمین خالی است از او و او در مکانی دون مکانی باشد ابوبکر
گفت اینکلام زنادقه است دور شو از من والا گردنت بزنم پس یهودی استهزا کنان
بر اسلام روان شد ناگاه علی ابن ابیطالب علیه السلام باو رسید و گفت یا یهودی دانستم
آنچه پرسیدی و جوابیکه شنیدی آن سخن اهل اسلام نیست بلکه اعتقاد اهل اسلام اینست که
من میگویم ان الله جل جلاله أین الاین فلا این له وجل ان یحویه مکان
وهو فی کل مکان بغیر مماسة ولا مجاورة یحیط علما بما فیها ولا یخلوا
شیء منها من تدبیره تعالی یعنی خدایتعالی آفریده است مکانرا پس در مکانی
نتواند بود و او اعظم است از اینکه احاطه تواند کرد مکان باو و او در هر مکان حاضر است
بی آنکه تماس بمکان کند و یا مجاور مکان باشد و هیچ چیز از چیزها که در مکان میباشند
از علم و تدبیر او خالی نیستند پس گفت ای یهودی من خبر دهم ترا بچیزیکه در کتاب شما است

و مصداق سخن منست آیا نیست در بعض کتب شمائل که روزی مولی علیه السلام نشسته بود
که آمد ملکی نزد او از جانب مغرب و موسی گفت از کجا آمدهٔ گفت از نزد خدای تعالی
پس ملکی دیگر آمد از جانب مشرق گفت از کجا آمدهٔ گفت از نزد خدای تعالی و دیگری از
زیر زمین آمد و چنین گفت و دیگری از فوق السما آمد و چنین گفت پس موسی گفت سبحان
من لا یخلو منه مکان و لا یکون الی مکان اقرب من مکان پس یهودی گفت
اشهد ان هذا هو الحق و انک احق بمکان نبیک ممن استولی علیه
یعنی گواهی میدهم که حق گفتی و تو سزاوارتری بمکان پیغمبر خود از این متغلب و نیز
روایت کرده اند که مردی نزد امیر المومنین علیه السلام آمد و گفت که خبر ده مرا که تو دیدی
خدای را که پرستش میکنی حضرت فرمود که من پرستش نمیکنم خدای را که ندیده باشم مرد گفت
چگونه دیدهٔ خدای را حضرت فرمود ویحک لم تره العیون بمشاهدة الابصار
ولکن رأته القلوب بحقائق الایمان معروف بالدلالات منعوت بالعلامات
لا یقاس بالناس و لا یدرکه الحواس یعنی وای بر تو خدای تعالی را چشم نتوانند دید
بلکه دلهای مومنان وی را توانند شناخت شناختنی که در ظهور مانند دیدن باشد چه خدای تعالی
بدلیل شناخته میشود و بآثار و علامات راه باو توان برد و دلیل در افادهٔ یقین بالاتر
است از دیدن چه دیدن بظاهر تعلق گیرد و دلیل بحقیقت راه نماید و خدای را بمردم
قیاس نتوان کرد که هر چند عظمت و شوکت داشته باشند البته دیده شوند چه عظمت
الهی از جنس عظمت مردم نیست چه عظمت مردم را حواس ادراک کند بخلاف
عظمت الهی که حواس ادراک نتوانند کرد پس مرد بر گردید و میگفت الله اعلم
حیث یجعل رسالته یعنی خدای داناترست که رسالت خود را بکدام خاندان

بایدداد و امام فخر رازی و سائر علما گفته اند که علمای جمیع فنون منسوبند بآنحضرت چه فرقه
مشایخ صوفیه منتهی باوست و ابن عباس که رئیس و استاد مفسّرین است شاگرد او بود و
ابوالاسود مدوّن علم نحو که اصل علوم عربیه است بتعلیم او و نیز افقه النّاس بود کما قال
رسول الله صلی الله علیه و آله اقضاکم علیٌ و صحابه در اکثر وقایع باو رجوع میکردند
و این در نهایت ظهور است و در اینباب لولا علیٌ لهلک عمر بغایت معروف و مشهور
و آنحضرت خود فرموده والله لو کسرت لی الوسادة لحکمت بین اهل التوریة بتوریتهم
و بین اهل الزبور بزبورهم و بین اهل الانجیل بانجیلهم و بین اهل الفرقان
بفرقانهم والله ما نزلت من آیة فی برّ او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او لیل
او نهار الّا و انا اعلم فیمن نزلت و فی ایّ شیٔ نزلت و از قضایای عجیبه آنحضرت
نقل شده که دو کس در سفر باهم رفیق شده چاشت میکردند یکی سه نان داشت و دیگری
پنج ثالثی پیدا شده تکلیف کردند هر سه باهم هشت نان را صرف کردند بعد از فراغ
میهمان هشت درهم بایشان داد و در قسمت آن نزاع شده صاحب ثلثه راضی بغیر
تنصیف نبود و صاحب خمسه میگفت خمسه لی و ثلثه لک پس داوری را نزد آنحضرت
آوردند حضرت فرمود در چنین امر جزئی نزاع نیکو نیست باهم مصالحه کنید صاحب ثلثه
گفت راضی نمیشوم مگر بمرّ قضا پس حضرت گفت چون راضی بصلح نیستی پس یک درهم
از تو است و هفت از صاحب تو چه مجموع هشت نان به بیست و چهار ثلث
شود مجموع حصّه تو نه ثلث و مجموع حصّه صاحب تو پانزده ثلث و هر کدام
هشت ثلث خورده اید و هشت ثلث میهمان تناول کرده پس از هشت میهمان یکی
از تو است که باقی بود و هفت از صاحب تو فانصرف الرّجلان علی بصیرة

من امرها و از عجائب اجوبه که از آنحضرت بر سبیل بدیهه صادر شده آنست که از
مخرج کسور تسعه سؤال کردند فرمود اضرب ایام اسبوعک فی ایام سنتک و نیز
داناترین مردم بود بتدبیر امور نقلست که در زمان عمر اعاجم بلاد ری و همدان و نهاوند
و صفهان باهم متفق الکلمه شدند که اخراج عمال عرب از دیار خود نموده بقصد استیصال
اهل اسلام کمر بستند خبر بعمر رسیده مضطرب شده و با اکابر صحابه مشورت کرده هر کسی چیزی
گفت تا عثمان منطق شده که اهل اسلام و یمن و حرمین و بالجمله جمیع اهل اسلام مجتمع شده
بدفع کفار بیرون رویم امیر المؤمنین علیه السلام این رای را نه پسندید و گفت اگر اهل شام
بیرون آیند روم بر دیار ایشان تازد و اگر اهل یمن از وطن بدر شوند حبشیان بر یمن تازند و
اگر اهل حرمین از حرمین دور شوند از اعراب اطراف یمن ایمن نتوان بود و آنگاه اهل اسلام را
فکر آنچه در پشت سر گذاشته اند یعنی عیالان اهم باشد از آنچه در پیش روست یعنی محاربه
کفار و بیم از کثرت عجم و اتفاق ایشان نباید داشت فانا لم نکن نقاتل علی عهد رسول الله
صلی الله علیه و آله بالکثرة و انما کنا نقاتل بالنصرة و خدای تعالی آمدن ایشانرا بر
سر مسلمانان مکروه تر میدارد از تو یا عمر و هو اولی بتغییر ما یکره و دیگر آنکه عجم میدانند که
مرد میان عرب توئی و بدفع تو عرب مستاصل خواهند شد پس بتمام همت بدفع تو کوشند
بلکه مصلحت آنست که اهل اسلام در دیار خود باشند و اصلا حرکت نکنند و اهل بصره که
قریب است ببلاد عجم و از هر طرفی دیگر دشمن ندارند سه فرقه شده گروهی بر سر عیال
باشند و گروهی بر سر اهل عهود که نقض عهد نکنند و گروه دیگر برادران خود از اهل اسلام
که در بلاد عجم اندر رفته بدفع دشمن کوشند پس همه این رای را پسندیده بر این قرار دادند و صواب
همان بود و نیز واقف بود بر امور مغیبه و وقایع آتیه و خبر دادند از اکثر آنچه واقع شد

بعد از آنحضرت از فتنها و آنچه حکام بنی امیه با خواص اصحاب او کردند از جر و قتل و غیر آنها
از امور یکه مشهور و مستفیض است فیما بین مخالف و مؤالف از جمله خبر میثم تمار است که از خواص
آنحضرت بود و او را خبر داده بود از آنچه عبید الله زیاد با و خواهد کرد و چون عبید الله بر او
دست یافت از او پرسید که صاحب تو چه گفته بود که من با تو چه خواهم کرد میثم گفت آنحضرت
فرمود تو مرا صلب کنی با ده کس دیگر که دار من کوتاه تر باشد و بزمین نزدیکتر باشم
عبید الله گفت من خلاف آن کنم تا سخن صاحب تو دروغ شود میثم گفت والله که گفته
صاحب من دروغ نشود و تو خلاف آن نتوانی کرد و من میدانم از گفته او که تو مرا
بکدام موضع از کوفه بر دار خواهی کشید و من اول کسیم که در اسلام معذب بلجام کردن
شوم پس او را با مختار بن ابی عبیده در حبس کرد و چون مختار بفرمودۀ یزید از حبس بیرون
آمد عبید الله حکم بصلب میثم نمود و چون بر دارش کردند بر در خانهٔ عمر بن حریث و آن
موضع بود که حضرت با و نموده بود که ترا در همین موضع بر دار کشند از چوب فلان نخله و میثم
همیشه بعد از گفته حضرت در پای آن نماز میگذارد و میگفت چه مبارک نخله که من
برای تو آفریده شده‌ام و تو برای من مهیا شده و بالجمله چون بر دارش کشیدند و خلق
کثیر بر او مجتمع شدند عمر بن حریث گفت والله که همیشه با من میگفت که من همسایهٔ تو
خواهم شد نیکو کن همسایگی مرا من نپنداشتم مگر خانه در جوار من ابتیاع خواهد کرد
و بعد از آن عمر میفرمود که پای دار را آب می پاشیدند و جاروب میکردند و بوی خوش
بکار میبردند و میثم بر سر دار زبان بمحامد بنی هاشم گشوده و فضایل ایشانرا ذکر میکرد
بعبید الله گفتند این مرد شما را رسوا کرد پس بفرمود تا لجامش کردند و پیش از او در اسلام
کسی را لجام نکرده بودند و قتل میثم بده روز قبل از قدوم حضرت امام حسین علیه السلام بود

بجانب کوفه و نیز نقلست که رشید هجری را که از اصحاب آنحضرت بود گرفته نزد زیاد پدر
عبید الله آوردند گفت صاحب تو چه گفت که با تو چه خواهم کرد گفت فرمود که دست و
پای من قطع کرده مرا مصلوب سازی زیاد گفت والله که من نکنم و سخن ویرا دروغ گردانم سرش
دهید و چون پیر و برفت زیاد پشیمان شد و گفت با او بیکاری بدتر از آنچه صاحبش گفته نتوان
کرد پس بفرمود تا دست و پایش بریده بردارش کردند و نیز کمیل بن زیاد و قنبر مولای امیر المؤمنین
علی علیه السلام را که آنحضرت خبر داده بود حجاج بقتل رسانید نقلست که کمیل اوّل روی پنهان کرد
حجاج فرمود تا عطایای قوم او را بریدند کمیل را این خاطر رسید که عمر من بآخر رسیده نیکو باشد که
بسبب من وظائف قوم من مقطوع شود پس خود را بدست داده کشته شد و نیز قادر بود
بر خوارق عادت و امور معجزه و کدام امری معجز تر از قلع باب خیبر تواند بود چنانکه متواتر است
و از رد شمس دو نوبت یکی چنانکه خواهد آمد و دیگری در سیر صفین چون بزمین بابل رسید خواستند
از آب بگذرند اصحابه بتسقیه رجال و دوال مشغول شدند و حضرت با جماعتی نماز عصر ادا
و جماعت مذکوره از کارهای خود فارغ نشدند تا نماز عصر فوت شد و از این معنی آزرده خاطر
شدند پس بجهت خاطر اصحاب دعا کرد تا آفتاب بموضع عصر برگشت و مجموع اصحاب نماز
عصر با جماعت ادا کردند و مانند این امور بسیار نقل شده بر سبیل استفاضه و شیوع که
هیچکس انکار آن نتواند کرد و نیز پوشیده نیست که اشجع ناس بود و شهرت او در شجاعت
نه بمرتبه ایست که محتاج بذکر باشد غایتش امری چند که از خوارق عادتست در باب شجاعت
آنحضرت ذکر کنیم اول آنکه گفته اند که از هیچ شجاعی معهود نشده که از دشمن هنگام مبارزت
هرگز زخمی خورده باشد مگر امیر المؤمنین علیه السلام دویم آنکه از هیچ شجاعی معهود نشده که هرگز
مبارزی از وی نجات یافته باشد مگر آنحضرت سیم آنکه در میان ارباب سیر مشهور است که

انگشتهٔ آنحضرت در میان کشتگان علم بود و گفته اند وکان علیه السلام اذا اعلا قد
واذا اوسط قط یعنی هر کرا بر سر میزد در طول بدو نیمش میکرد و هر کرا بر میان میتوخت
در عرضش بدو پاره میساخت و نیز سخی ترین مردم بود و بموجود جود میکرد یعنی هر چه داشت
میداد و در فتوحات مکی آورده که قیمت خاتمیکه در نماز بسائل داد برابر بود با خراج شام که
ششصد خروار نقره و چهار خروار طلا بود و بلا شبهه حضرت در شجاعت و سخاوت
مصداق قول شیخ ابو علی سینا بود که در مقامات العارفین گفته العارف شجاع وکیف
لا وهو بمعزل عن تقیة الموت والعارف جواد وکیف لا وهو بمعزل عن محبة
الباطل و نیز خلیق ترین ناس بود با کمال ناموس و مهابت نقلست که معاویه از صعصعة بن
صوحان که یکی از اصحاب حضرت امیر بود از صفت آنحضرت پرسید صعصعه گفت کان
فینا کاحدنا یعنی در میان ما که بود مانند یکی از ما بود با ما میگفت و از ما می شنید
و با ما میخندید و می آشامید و بهر طرف که میخواندیم اجابت میکرد و در کمال تواضع و
نهایت انقیادکی بود و مع ذلک کنا نهابه مهابة الاسیر المربوط للسیاف الواقف
علی راسه یعنی با وجود این همه میترسیدیم از او مانند ترسیدن بزنجیر بسته از جلادی که با
شمشیر برهنه بر سرش ایستاده باشد و نیز حلیم ترین و عفو کننده ترین مردم بود و این محلوم است
از غایت حال ابن ملجم با علمش بحال او و عفو کردن از سعید بن العاص که اعدای عدوّ او بود
با قدرت بر او و از مروان بن الحکم با شدت عداوت او و علم بحال او و بحال قوم او و لاد
او بعد از انکه در حرب جمل گرفتار شده بود و نیز معلومست از انچه کرد با معاویه در صفین
که قوم معاویه پیشتر سر آب را گرفته بودند و اصحاب علی را از آب منع کردند و چون
اصحاب علی سر آب را از دست ایشان گرفتند خواستند ایشانرا از آب منع کنند

علی علیه السلام نگذشت و گفت لقی حدّ السّیف ما یغنی عن ذلک یعنی تیزی
شمشیر مغنی است از آب بستن و نیز پوشیده نیست که فصیح ترین مردم بود و بلغای عرب
کلام او را دون کلام خالق و فوق کلام مخلوق گفته اند و حصر کمالات نفسانی آنحضرت
مقدور بشر نیست و اکابر علمای موافق و مخالف در تعداد آن مجلدات پرداخته اند و معترف
بعجز گشته و اما اعمال بدنیه که مراد از آن عبادت باریتعالی و اطاعت و انقیاد حضرت
رسولست پوشیده نیست که از آنزمان که حضرت امیر در عهد صبی ایمان بحضرت رسول
آورد تا آنزمان که رحلت نمود هرگز عبادتی از او فوت نشده حتی اینکه نقل کرده اند جمعی
کثیر مانند اسماء بنت عمیس و امّ سلمه و جابر بن عبد اللّه انصاری و ابو سعید خدری و غیر
ایشان از صحابه که روزی رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله در خانهٔ خود بود و حضرت علی علیه السلام
در نزد او که وحی بر آنحضرت نازل شد آنحضرت تکیه بر ران مبارک علی نموده و غشیه وحی منجلی
شد و حضرت سر بر نداشت تا آنکه آفتاب غروب کرد و علی نماز عصر نگذارده بود در آخر وقت
نشسته بایما گذارد و آنگاه حضرت را افاقه دست داد بعلی گفت افاتتک صلوة
العصر یعنی فوت شد ترا نماز عصر علی گفت نخواستم که حائل شوم میان تو و استماع وحی
و نماز را بایما گذاردم حضرت بعلی گفت دعا کن تا خدا یتعالی آفتاب را بر گرداند تا تو نماز را
ایستاده کنی و بدرستیکه خدای اجابت تو کند چون تو در اطاعت خدای و رسول وی بودی
پس علی دعا کرد آفتاب بجای عصر بازگشت تا علی نماز گذارده آنگاه غروب کرد و عاقل را
از این حدیث هیچ شبهه نماند که شخصیکه اینهمه اهتمام در عبادت او باشد از او البته عبادتی
فوت نتواند شد و همه متفقند که آنحضرت اعبد النّاس بود حتّی روی انّ جبهته
صارت کثفنة البعیر لطول سجوده و در نماز در غایت خشوع و استغراق بود تا آنکه پیکان از

نقل کرده

نقل کرده اند که پیکانی که در وقت حرب در جسد مبارکش میماند در وقت اشتغال بنماز
بیرون می آوردند و مواظب بود بر نوافل بحدیکه در حرب صفین در شبی که معروفست
بلیلة الهریر پانصد تکبیر یا بیشتر از او شنیدند که در هر تکبیر کردن مخالفین میزد و احرام
نافله می بست و اما اطاعت او مر حضرت رسول را بر هیچکس پوشیده نیست حقیقتش از
آنچه او کرد از خوابیدن در فراش حضرت در شبی که مشرکان قریش قصد قتل آنحضرت داشتند
و حضرت پروردگار او را از ضرر ایشان نگاه داشت و از جان فشانیها که کرده در حرب
بدر و اُحُد و خیبر و خندق و سائر غزوات که از نهایت شهرت مستغنی از ذکر است
و در جمیع حربها فتح در دست او بود و بس است در عبادت و فضل طاعت او آنچه در
باب ضربت عمرو بن عبدود در حرب خندق حضرت رسول صلی الله علیه و آله فرمود
لضربة علیٍّ خیر من عبادة الثقلین و در بعضی روایات وارد شده لضربة علیٍّ
یوم الخندق افضل من عبادة الثقلین الی یوم القیمة و نیز ازهد الناس بود
لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنیا مع اقتداره علیها لاتساع ابواب
الدنیا علیه ضرارة بن ضمره در نزد معاویه توصیف آنحضرت کرد و گفت لقد
رأیته فی بعض مواقفه وقد ارخی اللیل سدوله وهو قائم فی محرابه
قابض علی لحیته یتململ تململ السلیم ویبکی بکاء الحزین ویقول یا دنیا الیک
عنی ابی تعرضت ام الیّ تشوقت لا حان حینک هیهات غرّی غیری لا
حاجة لی فیک قد طلقتک ثلثا لا رجعة فیها فعیشک قصیر و خطرک
یسیر و املک حقیر آه من قلة الزاد و طول الطریق و بعد السفر و عظیم
المورد و فی بعض الروایات وخشونة المضجع یعنی تحقیق کردیم علی ازهد بعضی

از موقف او برای عبادت در وقتیکه فرو گذشته بود آن شب پردهای ظلمت را دیدم آنحضرت
در محراب ایستاده و لحیهٔ مبارک بدست گرفته بیقراری میکرد بیقراری مار گزیده و
میگریست گریه در غایت حزن و میگفت ای دنیا دور شو آیا خود را زینت کرده مانند زنان
خود را در معرض خریداری من در آورده و اظهار اشتیاق بسوی من میکنی فرصت آن نیابی
و چه دور آرزوئیست که کردهٔ خود را مغرور ساز دیگری را که من محتاج تو نیستم ترا طلاقی
گفته ام که هرگز رجوع ندارد و این زینت تو زینتی نیست که فریب من تواند داد دنیا آنکه
عیش تو بغایت کوتاه است و قدر تو بغایت قلیل و مراد هر که از تو بر آید بغایت حقیر و بعد از آن اعراض کرد از محبت
دنیا و گفت آه از کمی زاد و درازی راه و دوری سفر و عظمت مورد یعنی قیامت
و ایستادن در پیش خدا تعالی و درشتی خوابگاه یعنی قبر و نیز آنحضرت فرموده والله
لدنیاکم هذه اهون فی عینی من عراق خنزیر فی ید مجذوم یعنی بحق خدا
که این دنیای شما خوار تر است در نظر من از استخوان خنزیری که در دست مجذومی باشد
و خواهد که بگوشتیکه بآن چسپیده است خود را سیر کند و ابوعبدالله بن ابی رافع گفت روزی
بدیدن حضرت رفتم پس پیش آوردند انبانی مهر کرده که نان جوین خشک شده در آن بود
از آن نان با هم خوردیم پس گفتم یا امیر المؤمنین سبب مهر کردن انبان چیست فرمود تا حسنین
نان جو را بروغن زیتون لین نکنند بنا بر شفقت با من و گفته اند که آنحضرت کان اخشن الناس
مأکلا و ملبسا وکان نعلاه من لیف و یرقع قمیصه بجلد تارة و بلیف
اخری و قل ان یأتدم فان فعل فبالملح او الخل فان ترقی فنبات الارض
وان ترقی فبلبن وکان لا یأکل اللحم الا قلیلا و یقول لا تجعلوا بطونکم
مقابر الحیوانات یعنی لباس آنحضرت درشت ترین لباسها و طعامش ناگوار ترین

طعامها بود و نعلین مبارکش از لیف خرما بود و چون پیراهن مبارکش کهنه میشد پینه میکرد
گاهی بپوست پاره و گاهی بلیف و کم بود که با نان نانخورش بکار برد و اگر میسر میشد نمک بود یا
سرکه و اگر از آن هم می افزود سبزی و اگر از آن هم می افزود شیر و گوشت تناول میکرد و اکثر سبیل
غربت و سیکفت میکرد نه شکمهای خود را گورستان حیوانات و باید دانست که این
اوصاف و امثال این اوصاف متواتر است و مخالفین نقل این شیء از موثقین کرده اند و
هم چنین در جمیع کمالات آنحضرت جمهور علمای اهل سنت را سخنی نیست و اکثر در آن باب
مؤلفات ساخته اند و مجلدات پرداخته و میگویند که در این کمالات و اوصاف احدی
با او مساوی بلکه نزدیک هم نیست و بدرجه از درجات او در علم و عمل کسی نرسیده و با وجود این
هم قائلند بافضلیت ابوبکر و متمسکند در این قول باجماعیکه حقیقتش معلوم شد و میگویند
که فضلیت در سایر کمالات منافی مفضولیت در کثرت ثواب نیست یعنی فضیلت
بمعنی کثرت ثواب است و ابوبکر اکثر ثوابا از علی است و هیچ تامل نمیکنند و اندیشه هم
ندارند که کسی تامل کند و بداند ثواب مترتب نیست مگر بر علم یا عمل پس هرگاه که علی
در علم و عمل زائد باشد بر دیگران چگونه در ثواب دیگری بر او زائد تواند بود و عجب
اینست که بابوبکر اکتفا ننموده تفضیل عمر و عثمان نیز بر آنحضرت میکنند و منازعه معاویه
را نیز با آنحضرت در امر خلافت معقول میدانند بنا بر تجویز خطا در اجتهاد و منقولست
که آنحضرت میفرمود الدهر انزلنی انزلنی حتی قیل معویة و علی یعنی روزگار
و مغرور شدن اهل روزگار باو و اعراض کردن ایشان از قبول حق فرود آورد دهر
مرا فرود آورد و فرود آورد و فرود آورد تا مشتبه شدم بمعویه و گفتگو شد که آیا
معویه حقست یا علی و چه خوب ادا کرده شیخ ابوعلی سینا عزیمت آنحضرت بر سایر

صحابہ حیث قال واما علی بن ابی طالب علیہ السلام فکان شمس فلک الحقیقۃ وقطب سماء المعرفۃ وکان علیہ السلام فی ما بین اصحابہ صلی اللہ علیہ وآلہ کالمعقول فیما بین المحسوس دلیل دیگر بر تفضیل آنسرور آنست کہ حضرت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آنسرور را نفس خود خواندہ وآیہ مباہلہ مؤید اینست ومساوی بانبیاء عظام کردہ حیث قال صلی اللہ علیہ وآلہ من اراد ان ینظر الی آدم فی علمہ والی نوح فی تقواہ والی ابراہیم فی حلمہ والی موسیٰ فی ہیبتہ والی عیسیٰ فی عبادتہ فلینظر الی علی بن ابی طالب علیہ السلام وظاہرست افضلیت انبیاء سیما پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ از باقی صحابہ پس علی افضل باشد از باقی صحابہ وہو المطلوب دلیل دیگر آنکہ علی محبوبترین خلق خدا بود بعد از پیغمبر بسوی خدا بدلیل خبر طائر مشوی حیث روی انہ اہدی الی النبی صلی اللہ علیہ وآلہ طائر مشوی فقال اللہم ائتنی باحب خلقک یاکل معی فجاء علی علیہ السلام یعنی مرغ کبابی بہدیہ نزد حضرت آوردند فرمود کہ خداوندا برسان محبوبترین خلق خود را بسوی من کہ با من شریک شود در تناول این کباب پس آمد علی علیہ السلام ونیز محبوبترین مردانست بنزد پیغمبر بدلیل خبر عائشہ کہ مذکور شد وشک نیست کہ محبوبترین خلق پیش خدا ورسول افضل خلق است پس علی افضل خلق است بعد از رسول وہو المطلوب **فصل چہارم** در بیان معرفت طریق سائر ائمہ معصومین صلوات اللہ علیہم اجمعین وبیان انحصار ائمہ در اثنا عشر بدانکہ چون امامت حضرت علی علیہ السلام ثابت شد طریق اثبات امامت سائر ائمہ بنص آنحضرت ثابت شود ونص آنحضرت بتواتر بما رسیدہ چہ متواترست درمیان شیعہ تنصیص آنحضرت مر حسن علیہ السلام را وہمچنین تنصیص حسن مر حسین را وتنصیص حسین مر علی زین العابدین را وتنصیص

علی مر محمد باقر را و تنصیص محمد باقر مر جعفر صادق را و تنصیص جعفر صادق مر موسی کاظم را و
تنصیص موسی کاظم مر علی الرضا را و تنصیص علی مر محمد الجواد را و تنصیص الجواد مر علی الهادی را
و تنصیص هادی مر حسن عسکری را و تنصیص حسن مر محمد بن الحسن را که آخر ائمهٔ اثنا عشر است
و قائم و غائب است تا آنکه مأذون شود بخروج علیه و علیهم صلوات الله و سلامه و تنصیص
اثنا عشر از حضرت پیغمبر نیز در میان شیعهٔ امامیه متواتر است و از جمله اینکه گفت مر حسین
علیه السلام را ابنی هذا امام بن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم
و حدیث لوح نیز که جبرئیل بحضرت پیغمبر آورده که در آن لوح اسماء و القاب ائمهٔ اثنا عشر
مکتوب بود و آنحضرت آن لوح را بحضرت فاطمه صلوات الله علیها سپرده متواتر است
و از هر کدام از ائمه نیز بر مجموع ما بقی متواتر است و حصر ائمه در عدد اثنی عشر و وجوب
غیبت امام ثانی عشر نیز از پیغمبر و از هر کدام از ائمه متواتر است و کیفیت تواتر بنحویست که
سابقا مبین شد و تنصیص بر ائمهٔ اثنا عشر از حضرت پیغمبر بطریق مخالفین نیز در اخبار کثیره
منقول شده و بالجمله علم قطعی عادی بنصوص مذکوره حاصل است و علمای مخالفین نیز دفع
این علم از خود نمیتوانند نمود و اکثر قائل بآن شده اند و بسیاری از علمای آنجماعت مصنفات
در فضائل ائمهٔ معصومین ترتیب داده و اما بامامت بمعنی خلافت قائل نیستند و لفظ امام را
در عبارت حدیث نبوی بمعنی عالم و پیشوا و مقتدای در دین حمل میکنند و غافلند از آنکه
لفظ خلیفه نیز در بعضی احادیث واقع شده چنانکه حدیث مسروق حیث قال قال
بینا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ یقول لنا شاب هل عهد الیکم نبیکم کم یکون
من بعده خلیفة قال انک لحدیث السن و ان هذا شیء ما سئلنی احد عنه
ثم عهد الینا نبینا صلی الله علیه و آله و سلم ان یکون بعده اثنا عشر خلیفة

عدد نقباء بنی اسرائیل یعنی مسروق گفت بودیم پیش عبد الله بن مسعود که یکی از کبار صحابه
است وقتیکه پرسید جوانی از ما که آیا گفته است پیغمبر شما شما را معهود کرده است که بعد از او
چند خلیفه خواهد بود ابن مسعود گفت بدرستیکه تو جوانی و کم سالی و نا آزموده و با مورد دنیا عارف
نشده و اینکه تو پرسیدی هیچکس از من نپرسید آری معهود کرده است پیغمبر ما بما که بعد از او
دوازده خلیفه خواهد بود بعدد نقیبان بنی اسرائیل که خلفای موسی بودند و بالجمله چون ثابت
شد ثبوت نص بر باقی ائمه ثبوت امامت شان نیز ظاهر شد چه دانستی که در امام عصمت و نص
هر دو معتبر است و در زمان هر یک از این ائمه هر که قائل بامامت دیگری است نه ادعای عصمت
بر او کرده و نه ادعای نص پس امامت او باطل باشد و چون واجبست وجود امام در هر زمانی
و ثابت است نص بر امامی از ائمه اثنا عشر که در زمان مفروض باشد پس واجبست که امام او باشد
بدلیل اجماع مرکب و چون امام او باشد معصوم نیز باشد بنا بر آنکه عصمت شرطست در امامت
و بعضی از فرق شیعه که مدعی نص بر امام خود اند قائلند بانتهای امامت بامامی و غیبت او که
معلوم است بیقین موت آن امام مانند کیسانیه که قائلند بامامت و غیبت محمد بن الحنفیه و
مانند ناووسیه واقفه بر امام جعفر صادق و مانند واقفه بر امام موسی کاظم و مانند فطحیه که
قائلند بامامت اسمعیل بن جعفر چه موت همه این ائمه معلوم است بیقین پس اگر امامت
بایشان منتهی شد خلو زمان از امام لازم می آید و بطلان این ثابت شد پس این مذاهب همه
باطل باشد و ایضا دلیل بر بطلان این مذاهب انقراض اهل این مذاهب است و عدم بقای
احدی از انها و انقراض قائلین بحق تا وقت موعود محالست و گرنه بطلان شریعت
حقه لازم آید چه بقای شریعت نتواند بود مگر بآنکه جماعتی اقامت آن کنند و چون اقامت
آن کنند اهل آن باشند و حالانکه بقای شریعت حقه الی الیوم الموعود از ضروریات دین است

پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم که اگر یکی از مذاهب مخالفین حق باشد لازم آید یا عدم وجوب
عصمت و نص بر امام و یا خلو زمان از امام و یا انتفای شریعت حقه پیش از وقت موعود لیکن
انتفای وجوب عصمت و نص و خلو زمان از امام و انتفای شریعت حقه هر سه محالست نتیجه دهد
که پس حقیت مذاهب مخالفین باجمعهم محالست وهو المط و چون حقیت مذاهب مخالفین محال
باشد بطلانش ثابت باشد و چون بطلانش ثابت باشد مذهب امامیه اثنا عشریه حق باشد
والا لازم آید خرق اجماع مرکب و خروج حق از میان امت محمد صلی الله علیه و آله وسلم و این
محالست پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه خرق اجماع مرکب و خروج حق از امت
محال باشد واجبست که مذهب امامیه اثنا عشریه حق باشد بنابر آنکه هیچ مذهب دیگر حق نیست چنانکه
دانسته شد لیکن خرق اجماع مرکب و خروج حق از امت محالست نتیجه دهد که پس مذهب امامیه
اثنی عشریه حق است وهو المطلوب و مذهب زیدیه نیز بعدم ادعای عصمت باطل است چه زیدیه
قائل بوجوب عصمت نیستند و بعضی از متاخرین ایشان که مدعی آن شده خلاف اجماع
کرده چه دعوی عصمت اشخاصی کرده که پیش از او جمیع امت متفق بوده اند بعدم عصمت ایشان
و حال آنکه ادعای عصمت بی ادعای نص و ظهور معجزه کرده و این ظاهر البطلانست چه عصمت
بدون نص و اظهار معجزه متحقق نتواند شد و دلیل دیگر بر تعیین باقی ائمه اثنی عشر اجماع شیعه
است و بیانش موقوفست بتمهید مقدمه و این چنانست که امت بعد از آنکه متفق
شده اند در حجیت اجماع مختلفند در وجه حجیت اجماع جمهور شیعه قائلین بوجوب وجود معصوم
بر آنند که وجه حجیت اجماع اشتمال اوست بر قول معصوم که امامست و وجود او در هر زمان
و جمهور اهل سنت که قائل بوجود معصوم نیستند بر آنند که وجه حجیت اجماع امتناع اتفاق امت
است بر خطا عقلاً او سمعاً اکثر بر آنند که امتناع سمعیست مستند باحادیثی که دالست

بر امتناع اجتماع امت بر خطا و بعضی بر آنند که عقلی است و این مذهب ظاهر البطلان است چه خطا
بر هر یک هر گاه جائز باشد بر مجموع نیز جائز خواهد بود چه درین موضع حکم کل و حکم آحاد یکی باشد
لامحاله چه خطا و ثواب امری نیست که متعلق بمجموع من حیث المجموع تواند بود بلکه متعلق
بمعروض هیأت اجتماعیه است و فرق میان هر یک از آحاد و جمیع آحاد بمعنی معروض هیآت
اجتماعیه نیست پس هر چه بر هر یک از آحاد جائز باشد بر مجموع نیز جائز باشد و آنچه گفتیم منتقض
نشود بتواتر چه تواتر چون مستند باحساس است عقل حکم کند بامتناع اتفاق جمع کثیر بر غلط
چنین عادت و اجماع چون از معقولات نظریه است ممتنع نباشد اتفاق جماعت هر چند در
نهایت کثرت باشند بر خطا در نظر بنا بر عروض شبهه مر جمیع را و همچنین مذهب اکثرین نیز
باطل است چه بر تقدیر صحت احادیث تواند بود که عدم اجتماع امت بر خطا بنا بر آن باشد
که واجب است در هر زمان وجود معصومی در میان امت نه بنا بر آنکه اتفاق همه بر خطا با وجود
جواز خطا بر هر یک واقع نتواند شد پس ثابت شد که مذهب شیعه حق است پس چون حجت
اجماع بنا بر وجود معصوم باشد پس اجماع شیعه با وجود مخالفت جمیع اهل سنت که اکثر
امت اند حجت باشد بسبب آنکه معصومی که واجب است وجود او لامحاله در میان فرقه
شیعه باشد و امام شیعیان باشد پس نتواند بود که قول او در میان مجموع شیعه نباشد و هر گاه
قول معصوم داخل در قول مجموع شیعه باشد پس اجماع شیعه حجت باشد و هو المطلوب
و بعد از تمهید این مقدمه گوئیم چون اثبات عصمت و امامت حضرت علی علیه السلام بدلائل
علیحده بیحاجت باجماع کردیم پس گوئیم اجماع شیعه منعقد است بر اینکه امام بعد از علی
ابن ابیطالب حسن بن علی علیهما السلام و اجماع شیعه حجت است بسبب دخول علی در میان ایشان
چه عصمت و امامتش بدلیل غیر اجماع ثابت شد پس حسن امام باشد و هم چنین اجماع شیعه

منعقد است

منعقد ہست بر امامت حسین بعد از حسن علیہما السلام پس حسین امام باشد و بعد از حسین علیہ السلام شیعہ
دو فرقہ شدند بعضے قائل شدند بامامت محمد بن الحنفیہ و بعضے بامامت علی بن الحسین و چون
مذہب قائلین بامامت محمد حنفیہ باطلست بدلیلے کہ دانستہ شد پس معصوم کہ در میان شیعہ
داخل بود در میان آنجماعت از شیعہ داخل نتواند بود لاستحالۃ بطلان قول المعصوم پس
داخل باشد در فرقہ کہ قائلند بامامت علی بن الحسین پس علی بن الحسین امام باشد و بعد از
علی بن الحسین فرقہ محقہ مختلف شدند بعضی قائلند بامامت زید بن الحسین و بعضے بامامت
محمد بن علی الباقر علیہما السلام و چون مذہب زیدیہ باطل شد پس امامت محمد الباقر حق باشد
بنا بر اجماع فرقہ محقہ و فرقہ محقہ متفقند بر امامت جعفر بن محمد بعد از محمد بن علی پس جعفر بن
محمد امام باشد و در اینجا فرقہ محقہ مختلف شدند بعضی وقف کردند بر جعفر و بعضے قائل
شدند بعد از او بامامت عبد اللہ بن جعفر و بعضے بامامت اسمعیل بن جعفر و بعضی بامامت
موسی بن جعفر و وقف بر جعفر و امامت عبد اللہ و اسمعیل باطلست پس موسی بن جعفر
امام باشد و قائلین بامامت موسی نیز مختلف شدند بعضے وقف بر موسی کردند
و بعضی بامامت علے بن موسی قائل شدند و چون وقف بر موسی باطلست پس علے بن موسے
امام باشد و بعد از او متفقند بر امامت محمد بن علی پس او امام باشد و بعد از او بامامت
علی بن محمد پس او امام باشد و بعد از او بامامت حسن بن علی پس او امام باشد و بعد از او
مختلفند بعضے قائلند بامامت جعفر برادر حسن و دیگران بامامت محمد بن حسن الخلف القائم
و چون امامت جعفر بموت او و انقراض قائلین بامامتش باطل است پس محمد بن الحسن علیہ و
علے آبائہ السلم امام باشد و ہو المطلوب دلیل دیگر بر تعیین ائمہ ظہور معجزہ است چہ متواتر
است در میان امامیہ کہ ہر کدام از ائمہ اثنا عشر دعوی امامت کردند و اظہار معجزہ نمودند

و بیشتر دانستیکه معجزه دلیل صدق صاحب معجزه است پس هر کدام امام باشند و چون امام
باشند معصوم نیز باشند چه امامت بعصمت متحقق نتواند شد و هو المطلوب

## فصل پنجم

در بیان غیبت صاحب الزمان علیه السلام که امام ثانی عشر از ائمه اثنی عشر است صلوات الله
علیهم اجمعین بدانکه چون ثابت شد بنصوص متواتر حصر ائمه در عدد اثنا عشر و ثابت شد
بنصوص متواتره در مرتبه ثانی عشر محمد بن الحسن العسکری علیهما السلام و ثابت شد امتناع خلو زمان
تکلیف از امام معصوم پس واجب است که امام ثانی عشر محمد بن الحسن موجود و حی باشد
و امام زمان باشد تا انتهای زمان تکلیف پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر محمد بن الحسن
موجود نباشد لازم آید خلو زمان از امام یا بطلان انحصار ائمه در اثنا عشر لیکن خلو زمان و
بطلان انحصار هر دو محالست نتیجه دهد که پس محمد بن الحسن موجود باشد دلیل دیگر امت در این
زمان بر سه مذهب اند بعضی قائل نیستند بوجود امامی و بعضی قائلند بوجود امامیکه مدعی عصمت
و نص برای او نیستند و بعضی قائلند بوجود امام معصوم منصوص علیه که محمد بن الحسن است
و چون ثابت شد امتناع خلو زمان از امام باطل شد مذهب اول و چون ثابت شد
وجوب عصمت و نص بر امام باطل شد مذهب دوم نیز پس اگر مذهب سیوم نیز باطل باشد لازم
آید اتفاق امت بر خطا و خروج حق از میان امت و این باطلست باتفاق پس مذهب سیوم
حق باشد و محمد بن الحسن موجود و حی و امام باشد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه
اتفاق امت بر خطا محال باشد باید که محمد بن الحسن موجود باشد لیکن اتفاق بر خطا محالست
نتیجه دهد که پس محمد بن الحسن موجود است و هو المطلوب دلیل دیگر محمد بن الحسن امام بود
بنص متواتر پس معصوم نیز بود و نص نکرد بر امامت دیگری بالاتفاق و نیز ممتنع
ابدی عدم نقلش عادة لیکن منقول نشده مطلب پس باید که الآن نیز موجود باشد که اگر

موجود نبودی واجب بود بر او نص بر دیگری و ترک واجب از معصوم ممتنع است پس باید
که محمد بن الحسن موجود باشد پس بطریق قیاس استثنائی گوییم محمد بن الحسن که امام معصوم بود اگر
نص بر دیگری نکرده باشد واجبست که موجود باشد لیکن نص بر دیگری نکرده نتیجه دهد پس موجود باشد
وهو المطلوب و چون ثابت شد بدلایل ثلثه وجود محمد بن الحسن پس باید که غائب باشد که اگر ظاهر بودی
معروف بودی لیکن معروف نیست پس غائب باشد پس هرگاه امام معصوم موجود و غائب باشد
بر نهایت بیان سبب غیبت او بر سبیل تفصیل و معلوم است علی الجمله که سبب غیبت از جانب امام
نیست بنابر آنکه معصوم است و واجبست بر او ظهور و قیام بامر امامت و اقامت شرایع و ترک
واجب از معصوم ممتنع پس سبب غیبت امام از طرف رعیت باشد بنابر عدم نصرت پس هرگاه
که متحقق شود ظن نصرت از رعیت ظهور بر امام واجب شود اگر سؤال کنند که وجوب وجود
امام در هر زمان بنابر آنست که لطفست وجود امام و لطف وقتی متحقق شود که امام
ظاهر باشد پس با غیبت امام لطف چگونه متحقق تواند شد و چه فرق باشد میان اینکه
امام موجود نباشد و اینکه موجود باشد و متصرف در امور نباشد جواب گوییم چنانکه اگر
امام ظاهر باشد و کسی اطاعت وی نکند هیچ شک نیست که قدحی در لطف بودن امام
حاصل شود و کذلک غائب بودن امام هرگاه سبب غیبت خوف اعادی و عدم نصرت
باشد ضرری بلطف بودن امام نتواند کرد چه عدم نصرت در این صورت بمنزلهٔ عدم اطاعت
است در این صورت و فائده این لطف باین ظاهر شود که هرگاه امام موجود باشد و غائب
هر آئینه تعذیب خدای مر عاصیان را که سبب غیبت امام از جانب ایشانست عقلا قبیح
نخواهد بود چنانکه در صورت ظهور امام و عدم طاعت وی بخلاف اینکه امام اصلا موجود
نباشد چه در این صورت لامحاله تعذیب قبیح باشد بسبب آنکه حجت خدای بر بندگان نصب نشده

تمام نشود و اینکه گفتیم نسبت بمخالفین ست و جماعتی که نصرت ایشان مبذول نیست
بر تقدیر ظهور امام نیز و الا نسبت بشیعیان که نصرت ایشان همیشه معد و مهیا است
لطف بجهت ایشان در غیبت امام نیز بسیار است مثل صبر کردن بر حرمان ملازمت امام
و منتظر فرج بودن و اجتناب از قبایح بنابر اعتقاد وجود امام و امکان ظهور و تمکن او
بر اقامت حدود در هر لحظه و مانند آن و اما طول عمر صاحب الزمان علیه السلم هیچ شبهه نیست
در امکانش و بر تقدیر یکه ممتنع عادی باشد درین زمان از مقوله خارق عادت است که ثابت
شد جوازش در غیر انبیا نیز و بالجمله هر چه بدلیل ثابت باشد استبعادات عادی منافی
آن نتواند بود **فصل ششم** دراحوال ائمهٔ جور و وجوب برائت از ایشان
چون معلوم شد اعیان ائمه که منصوص اند از جانب خدای و رسول و واجب العصمة و
مفترض الطاعه اند پس هر که دفع ایشان از مراتب و منازلی که خدایتعالی بجهت ایشان
مقرر داشته نماید و خود بجای ایشان بحیله یا بغلبه قرار گیرد کافر باشد و هر که اعانت او
نیز کند کذلک کافر باشد باجماع امامیه و بنابر آنکه دفع امامت مثل دفع نبوت باشد
و دافع نبوت لامحاله کافر ست پس دافع امامت کافر باشد بیانش آنست که همچنانکه
شریعت محتاجست بنبی در صدورش و ابتدا کذلک محتاجست بامام در حفظ و بقا و
عقل فرق میان این دو صورت نکند و وجوب هر دو بدلایل عقلیهٔ قطعیه ثابت باشد
و مؤید نیست حدیث من مات ولم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة
که مخالف و موافق متفقند صحت آن و هم چنین حدیث حربک یا علی حربی و سلمک سلمی
و شک نیست که میتة جاهلیة میتهٔ کفر است و کذلک حرب نبی کفر است پس هر که
جاهل بامام کافر باشد بمقتضای حدیث اول جاحد و محارب امام و دافع او از منزلت امامت

بطریق اولی کافر باشد و از آنچه گفتیم ثابت شد که امامت اصلی است از اصول دین مثل
نبوت پس خلفای ثلثه متقدم بر امیر المؤمنین علیه السلام و خامس منازع و سائر منازعین و محبین
جمیع خلفای بنی امیه و بنی العباس و جماعتی که اعوان و انصار ایشان بوده اند امر خلافت
همه مقطوع الکفر اند بلا شبهه و واجبست برائت از ایشان و لعن بر ایشان چنانکه
واجب است برائت و لعن بر مثل ابو جهل و عتبه و شیبه از مشرکان قریش که محاربه
با حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم کردند و دفع او از مرتبه رسالت خواستند
و بعضی از علمای ما رضوان الله علیهم استثنا کرده اند از خلفای بنی امیه معاویه بن یزید
و عمر بن عبد العزیز را بنا بر ترک خلافت از اول و رد فدک از ثانی و لا یخفی قربه من
الصواب و ان کان لفظ قاطبه فی قول المعصومین فی لعن بنی امیه اللهم
العن بنی امیه قاطبه ینافیه بحسب الظاهر اما مخالفین که معتقد امامت ائمه
ضلال اند اگر اهل جحود و عناد باشند شک نیست در کفر و استحقاق لعن ایشان و الا
اگر ارباب شبهه یا عوام باشند حال ایشان در آن مرتبه نیست اگر چه بنا بر آنکه خالی از
تقصیر نیستند معذور نخواهند بود اما اگر قاصر باشند از درجه تقصیر معذور توانند بود
اگر سوال کنند که اگر جماعت مذکوره کافر میبودند هر آئینه جاری میبود بر ایشان احکام
کفر عن منع المواریثه و المواقیه و الصلوة علیهم و اخذ الغنیمه و اتباع
المدبر و معلومست که حضرت امیر علیه السلام در وقت قدرت اجرای هیچیک از این
احکام نکرد جواب گوئیم که احکام کفر مختلف باشد چه حکم حربی غیر حکم ذمی باشد در
قبول جزیه و تقریر بر دین خود و عدم آن باتفاق و در جواز نکاح و اکل ذبیحه و عدم آن نزد
مخالفین پس تواند بود که این نوع از کفره که مظهر شهادتین باشند حکمشان غیر حکم سایر کفار

باشد در احکام مذکوره و معتزله نیز قائلند بکفر مجبره و مشبهه با آنکه احکام کفر برایشان
جاری نمیکردانند **باب پنجم** در معاد و مراد از معاد اعتقاد کردنست بوجوب
زنده کردن خدا تعالی جمیع مردگان مکلفین را در روزیکه معروفست بروز قیامت
و حاضر کردن همه را در موقف واحد بجهت حساب اعمال و حکم کردن بدخول کافران
و عاصیان بدوزخ که عبارت از داریست مهیا بجهت رسانیدن عقاب و بدخول
مؤمنان بهشت که عبارت از داریست آماده بجهت ایصال ثواب و مقصود ازین
باب در چند فصل مبین کردد **فصل اول** در بیان وجود معاد و صحت اعاده
بدانکه معاد در لغت بمعنی بازگشت است و در اینجا بازگشت روح است ببدن بعد
از مفارقت از او و از ضروریات دین است وجوب بازگشت روح بسوی بدن
در روز قیامت برای دریافتن جزای عملی که در دار دنیا کرده باشد و عقل نیز دلیلست
بر وجوب معاد بنا بر وقوع وعده ثواب و وعید بر عقاب و وجوب وفا کردن
بوعده و وعید و آن موقوفست ببازگشتن روح ببدن و نیز حکمت مقتضی وجوب معاد
است والا امر بطاعت و نهی از محرمات عبث بودی و صدور عبث از خدا تعالی
ممتنع پس امتناع صدور عبث موجب ایصال ثواب و عقاب است و ایصال
موقوف بمعاد پس معاد واجب باشد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر معاد
واجب نبودی وعده و وعید باطل و امر و نهی عبث بودی لیکن بطلان وعده و وعید
و عبث بودن امر و نهی ممتنع است نتیجه دهد که پس معاد واجب باشد اگر سؤال کنند
که وجوب معاد فرع صحت اعاده است و اعاده روح ببدن صحیح نتواند بود چه اگر
جائز باشد یا بعین بدن اول خواهد بود و این محالست بنا بر انعدام بدن اول و امتناع

اعادهٔ معدوم بعینه بالضروره و یا بمثل بدن و این نیز ممتنع است و الا لازم آید که
مثاب و معاقب غیر مطیع و عاصی باشد و این ظلم است و قبیح و جوابش بر دو وجه است
یکی بر مذهب محققین که قائلند بتجرد روح و بقای وی بعد از موت بدن پس گوئیم بدن
بعد از مفارقت روح معدوم شود بحسب صورت و باقی باشد بحسب ماده و در وقت
اعاده فائض شود بر مادهٔ بدن و صورتی مثل صورت اول و تعلق گیرد باین بدن معاد
روحی که مجرد است و باقی است بالتشخص و تشخص انسانی نیست مگر بتشخص نفس ناطقه که
روح عبارت از اوست و در تشخص نفس ناطقه مادهٔ بدن دخیل است با صورهٔ ما نه
نه با صورتی معین نمی بینی که تشخص طفل بعینه همان تشخص کهل و شیخ است با آنکه بدن
کهل و شیخ بعینه بدن طفل نیست پس هرگاه که روح مثاب مثلا بعینه روح مطیع باشد که
باقی است بالتشخص و مادهٔ بدنش بعینها مادهٔ بدن وی لازم نیاید که مثاب غیر مطیع
باشد چنانکه لازم نیست که کهل مثلا غیر طفل باشد وجه دوم بر مذهب جماعتی که
قائل نیستند بتجرد روح بلکه روح را قائم دانند ببدن و فانی دانند بموت بدن
لیک گویند که بدن از موت معدوم نشود بلکه متفرق شود اجزای وی و آنچه معدوم
شود بسبب موت حیات بدن باشد که مشروط است باجتماع اجزای بدن و در روز
قیامت چون اجزای متفرق شده مجتمع شود باز حیات یابد و شخصی همان شخص اول
باشد بعینه چه تفرق اجزای جسم را موجب زوال تشخص وی ندانند و این هر دو
جواب بنا بر تسلیم امتناع اعاده معدوم است بعینه و در میان مردم جماعتی هستند
که قائل نیستند با امتناع مذکوره و کار بر ایشان لامحاله آسان باشد و محتاج بجواب
نباشند و بباید دانست که آنچه گفتیم در وجوب معاد دلالت کند بر وجوب معاد جسمانی

بنا بر آنکه ثواب و عقاب موعود ثواب و عقاب جسمانی است و ایصال ثواب و عقاب
جسمانی لامحاله موقوفست باعاده بدن بسبب آنکه روح بی‌واسطه بدن قبول لذت و الم
جسمانی نتواند کرد و ظاهر است که ثبوت لذت و الم جسمانی منافی ثبوت لذت و الم روحانی
نیست چنانکه مذهب محققین قائلین بتجرد نفس ناطقه است پس حق ثبوت روحانی
و جسمانی هر دو باشد اما روحانی بنا بر تجرد نفس ناطقه و بقای وی بعد از مفارقت از بدن و
التذاذ وی بکمالات حاصله از علم و عمل و تألم وی از ضد کمالات و اما جسمانی بنا بر وجوب
ایفای وعد و وعید که موجب ایصال ثواب و عقاب جسمانیین است و چون صحت اعتقاد
دینی موقوف باعتقاد تجرد نفس ناطقه نیست و این رساله منحصر است در ذکر اعتقادات
دینیه لهذا از اثبات تجرد نفس ناطقه و بیان تفصیل لذات و آلام روحانی اعراض لازم
شد تا خلاف شرط لازم نیاید و اگر کسی را ذوق اطلاع بر امثال این مسائل باشد رجوع
بکوهر مراد کند **فصل دوم** در بیان وعد و وعید و ثواب و عقاب و جنت
و نار و سائر امور اخروی بدانکه وعد عبارتست از اخبار وصول نفع بموعود و وعید
عبارتست از اخبار وصول ضرر بموعود است و نفع اگر مستحق باشد و مقارن تعظیم و اجلال
آنرا ثواب گویند و اگر مستحق باشد و غیر مقارن بتعظیم عوض گویند و اگر غیر مستحق باشد
تفضل گویند و ضرر اگر مستحق باشد و مقارن اهانت و استخفاف بود عقاب گویند
پس ثواب نفعی است مستحق مقارن تعظیم و عقاب ضرریست مستحق مقارن استخفاف
و وجوب ثواب عقلی است چه ثواب در برابر فعل مکلف و ترک منهی عنه است که
مشتملند لامحاله بر مشقت و الزام امور شاقه بدون منافع عظیم قبیح است عقلاً
و هیچ عظیم اعظم از مقارنت تعظیم نتواند بود و مجرد نفع که عوض باشد هر چند عظیم بود

بساکه در برابر مشقت تکلیف نباشد پس الزام آن مشقت قبیح باشد لامحاله
واما وجوب عقاب حق اینست که عقلی نیست چه برای انزجار از قبایح و اخلال
بواجبات که استحقاق عقاب و احتمال آن کافیست بلکه وجوب عقاب سمعیست
و مجمع علیه و واجبست خلوص ثواب از شائبه ضرر و خلوص عقاب از شائبه نفع اما خلوص
ثواب بسبب آنکه اگر خالص نباشد اعم از عوضی که خالص باشد نخواهد بود و در برابر مشقت
تکلیف نتواند واقع شد واما خلوص عقاب بسبب آنکه در انزجار ادخل باشد لامحاله
و واجبست دوام ثواب عقلاً چه احتمال انقطاع شائبه ایست که واجبست خلوص
ثواب از آن واما دوام عقاب حق اینست که عقلی نیست چون اصل عقاب و
احتمال انقطاع موجب عدم خلوص نیست چه احتمال دوام منافی آنست بلکه سمعیست
و مختلف فیه و حق دوام اوست برای کفار و انقطاعش از فساق اهل ایمان اما
دوامش برای کفار للدلالة القرآن علیه دلالة ظاهرة لا یقبل التاویل واما
انقطاعش از فساق بنا بر استحقاق ثواب ایمان و سائر اعمال خیر و وجوب دوام
ثواب اجماعی است پس مقدم نتواند بود بر عقاب و مجتمع نیز نتواند بود با عقاب
پس لابد است تقدیم عقاب و انقطاعش از برای ایصال ثواب اما حقیقت جنت
و نار که یکی داریست آماده برای ایصال ثواب و دیگری برای ایصال عقاب از ضروریات
دین است و تحقیقش فی الجملة مجمع علیه و وجود جنت و نار الآن مختلف فیه است
و حق وجود است الآن للدلالة الظواهر علیه مع عدم المعارض الذی یصلح للمعارضه
واما عذاب قبر اجماعی است و وقوعش فی الجملة و خلافیکه بعضی کرده اند بعد از تحقق
اجماع صادر شده و از درجهٔ اعتبار ساقط است واما وقوعش عقیب دفن فیست خلاف

و بعضی برآنند که قریب بقیام الساعة واقع خواهد شد و هرچه در باب امتناع عذاب قبر
گویند مجرد استبعاد است و هیچگونه استبعادی متصور نیست و اما سوال و حساب اعمال
و نشر صحائف در روز قیامت و همچنین صراط و میزان و اشهاد جوارح جمیع این امور
اجماعی است و قرآن و حدیث شاهد بر آن پس واجب است اعتقاد بجمیع اینها

**فصل ششم** در بیان ایمان و اسلام و کفر و فسق و نفاق بدانکه شک نیست که معنی
ایمان بحسب لغت تصدیق و اذعان است کما قال الله تعالی حکایة عن اخوة یوسف
وما انت بمؤمن لنا یعنی تو تصدیق نمیکنی و باور نمیداری سخنی را که ما گفتیم و قال یؤمنون
بالجبت والطاغوت یعنی تصدیق میکنند و باور میدارند سخن کاهنان و ساحران
و مبطلان را و نیز عرب گویند در محاورات خود فلان یؤمن بکذا و فلان لا یؤمن
بکذا و مانند این بسیار است و اما بحسب شرع خلاف است علما را اشاعره برآنند که تصدیق
بقلب است مر پیغمبر را صلی الله علیه وآله وسلم فی جمیع ما جاء به من عند الله
ضرورة بدون اعتبار لسان و قریب باین مختار شیخ الطائفه ابو جعفر طوسی است
رحمة الله علیه فانه قال الایمان هو التصدیق بالقلب ولا اعتبار بما یجری
علی اللسان وکل من کان عارفا بالله وبنبیه وبجمیع ما اوجب الله علیه
معرفته فهو مؤمن و بعضی برآنند که ایمان مجرد اقرار بلسان است و بعضی برآنند
که ایمان مجموع تصدیق بقلب است با اقرار بلسان و این مختار محقق طوسی است
قدس الله سره و بعضی از اصحاب ما برآنند که مجموع تصدیق بقلب و اقرار بلسان و
عمل بجوارح است و دلالت کند بر این بسیاری از احادیث معصومین سلام الله علیهم
اجمعین و معتزله برآنند که ایمان عبارتست از طاعات یا فرائض تنها کما هو مذهب بعضهم

و یا فرائض یا نوافل کما هو مذهب الآخرین و شیخ طوسی استدلال کرده بر مختار خود به اینکه ایمان
در لغت نیست مگر بمعنی تصدیق قلبی و اصل عدم نقل است و دلیلی نیست بر نقل وی در اصل
شرع هر چند دلیلی نیست بر نقلش واجب است حملش بر معنی لغوی غایتش در لغت هر تصدیقی ایمان است
و در شرع ایمان نیست مگر تصدیق مخصوص اگر گویند که در عرف تصدیق قلبی فهمیده نشود مگر بدلیل
پس واجب است اعتبار قول بلسان در ایمان جواب گوئیم که تصدیق قلبی بدون قول نیز فهمیده میشود
چنانکه در اخرس چه در عرف اخرس و ساکت را نیز مؤمن میگویند و استدلال کرده محقق
طوسی بر اعتبار اقرار بلسان در مفهوم ایمان بقوله تعالی وجحدوا بها واستیقنتها
انفسهم یعنی انکار کردند کافران با آنکه نفسهای ایشان یقین داشت پس اگر تصدیق قلبی که استیقان
نفس عبارت از آنست کافی بودی اسناد جحود بایشان نکردی جوابش آنست که استیقان
انفس کنایه است از آنچه مرکوز است در عقول که اگر اهمال نظر نکنند هر آینه حاصل شود یقین در
نه آنکه بالفعل یقین داشته اند و تصدیق و اذعان آن کرده و دیگر آنکه مراد تصدیق قلبی است
که ظاهر شود یا باقرار بلسان و یا بغیر این چنانکه در اخرس و ساکت نه تصدیق قلبی که بر تقدیر وقوع
ظاهر خلاف آن باشد چنانکه در کفار معاند پس حق آنست که حقیقت ایمان نیست مگر تصدیق
قلبی چنانکه مختار شیخ طوسی است لیکن اعتبار لسان بلکه سائر جوارح نیز ضرور است برای ظهور
تصدیق قلبی و صحت اطلاق لفظ مؤمن شرعا چه اجماعیست عدم صحت اطلاق مؤمن بر کسیکه
ظاهر شود از او منافی تصدیق قلبی یا ظاهر نشود منافی تصدیق قلبی و بانچه گفتیم تاویل توان کرد
آنچه وارد شده در احادیث صحیحه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین که ایمان ثابت است بجمیع
جوارح بدن در بعضی احادیث که دلالت بر اعتبار عمل جوارح در ایمان و چون حقیقت ایمان
معلوم شد حقیقت کفر که مقابل آنست یا اعم عدم ظهور تصدیق قلبی بچیزیکه واجب است تصدیق

باَن اعم از اینکه متحقق تکذیب قلبی باشد و یا هیچیک از تصدیق و تکذیب متحقق نباشد پس اگر با تکذیب قلبی اظهار تصدیق کند منافق باشد و اگر با عدم تصدیق و تکذیب اظهار تصدیق کند مسلمان باشد نه مؤمن لقوله تعالیٰ قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا پس اسلام اعم باشد از ایمان بحسب تحقق نه بحسب صدق بلکه بحسب صدق مباین باشند چه اسلام اقرار بلسان باشد با عدم تکذیب قلبی اعم از اینکه تصدیق قلبی باشد یا نباشد و نفاق اخص باشد از کفر کذلک چه نفاق تکذیب قلبی باشد با اظهار تصدیق و اما فسق بیرون آمدن است از چیزی و داخل شدن در چیزی دیگر بحسب شرع فقال المحقق الطوسی قدس الله سره وهو خروج عن طاعة الله تعالیٰ مع الایمان وقال الشیخ الطوسی رحمة الله علیه هو عندنا عبارة عن کل معصیة سواء کانت صغیرة او کبیرة لان معاصی الله تعالیٰ کلها کبائر وانما تسمیها صغائر بالاضافة الی ما هو اکبر منها وهی کبیرة بالاضافة الی ما هو اصغر منها و مذهب شیخ اقرب بتحقیق چه تخصیص فسق بمؤمن چنانچه مشهور است معلوم نیست بلکه تحقیق آنست که معاصی کافر نیز فسق است و خدا تعالیٰ کافر را فاسق خوانده کما فی قول الله والکافرون هم الفاسقون

## فصل چهارم

در بطلان احباط و جواز عفو و وقوع شفاعت بدانکه جماعتی از معتزله قائلند بتحابط میان طاعت و معصیت یعنی گویند که طاعت زائل کند معصیت سابقه را و معصیت زائل کند طاعت سابقه را پس اگر هر دو مساوی باشند نه طاعت ماند و نه معصیت و اگر یکی زائد باشد بر دیگری بقدر زیادتی باقی ماند و علمای امامیه و سائر محققین قائلند ببطلان تحابط چه مزیل شیئی باید که ضد او یا منافی او باشد و منافاتی نیست میان طاعت و معصیت که مانع باشد از اجتماع در محل واحد چه فعل واحد تواند بود که باعتباری طاعت باشد و باعتباری

دیگر معصیت چه جای آنکه هر کدام فعلی دیگر باشند و هم چنین منافاتی نیست میان استحقاق ثواب و استحقاق عقاب چه بدیهی است جواز بودن شخص واحد هم مستحق ثواب و هم مستحق عقاب چنانکه تواند بود هم مستحق مدح و هم مستحق ذم و دیگر آنکه مستلزم ظلم است لامحاله چه در صورتی که معصیت مساوی طاعت باشد یا زاید بر او لازم آید که اصلاً ثواب نیابد بلکه عقاب هم نیابد و حال آنکه مستحق ثواب بود بفعل طاعت چنانکه دانستی و بقوله تعالی فمن یعمل مثقال ذرة خیراً یره و من یعمل مثقال ذرة شراً یره و استدلال مخالف بقوله تعالی إن الحسنات یذهبن السیئات باطل است چه مراد آنست که کثرت حسنات موجب آن شود که دیگر سیئات نکند نه آنکه سیئات کرده زائل شود و هم چنین استدلالش بقوله تعالی ولا تبطلوا صدقاتکم بالمن والاذی و قوله تعالی لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی ولا تجهروا له بالقول کجهر بعضکم لبعض ان تحبط اعمالکم و قوله تعالی لئن اشرکت لیحبطن عملک چه مراد آنست که اعمال خود را بوجهی واقع مگردانید که مستحق ثواب نشوید و اعمال شما بآن باطل شود چه صدقه بروجه من واذی باطلست و حضور مجلس نبوت و شرف خدمت حضرت رسالت که بهترین اعمال تواند بود هرگاه با رفع اصوات و جهر قول باشد که هر آئینه موجب سوء ادب و کراهت آنحضرت است لامحاله از درجه اعتبار ساقط و زائل باشد و هر عملیکه بهتر از آنها متصور شود هرگاه بروجه اشتراک واقع شود البته با عدم مساوی بود و قوی ترین شبهه ایشان آنست که چون دانستی خلوص ثواب و عقاب پس اگر استحقاق هر دو باقی باشد خالی از آن نیست که مستحقین یا مجتمع باشند یا متعاقب پس اگر مجتمع باشند لزوم عدم خلوص ظاهر است و اگر متعاقب باشند متعجل خالص نباشد از شوب بانتظار لامحاله

وجوابش آنست که معجّل هر گاه عقاب باشد تواند بود که شدّت عقاب جای ثواب منتظر
نگذارد و احتمال انقطاع و تعقّب ثواب بخاطر رسد که بامید آن استراحت حاصل شود
و چون ثابت شد بطلان تحابط پس استحقاق عقاب بهیچ زائل نتواند شد بدون توبه
مگر بتفضّل و عفو الٰهی و یا بشفاعت و خلاف نیست در جواز عفو از صغائر مطلقاً و از کبائر
بعد از توبه لیکن در جواز عفو از کبائر بدون توبه خلافست و حق جواز آنست عقلاً و سمعاً
اما عقلاً بنا بر آنکه عفو احسانست چه شک نیست که اسقاط حقوق مستحقّه در حکم ایصال
نفع است و ایصال نفع احسانست پس اسقاط حق نیز احسان باشد بلکه بهترین احسانها
چه بسا باشد که اسقاط مضرّتی اعظم از ایصال هر منفعتی باشد و شک نیست در حسن احسان
و ایصال منافع بغیر پس شک نباشد در حسن اسقاط مضرّت مستحقّه از غیر و چون عفو
حسن باشد لامحاله جائز باشد و اما سمعاً فلقوله تعالی ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر
ما دون ذلک لمن یشاء و ظاهر است که تخصیص این آیه کریمه بصغائر یا کبائر بعد از توبه
صحیح نیست اما بصغائر بنا بر اباء سیاق از آن و اما بکبائر بعد از توبه بنا بر عدم فرق میان
شرک و سائر کبائر و عدم تخصیص بعضی دون بعض فلا یصح التعلیق بمن یشاء و لقوله
تعالی و قل یا عبادی الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر
الذنوب جمیعا و تخصیص بتوبه خلاف ظاهر است با عدم دلیل و ارتکاب خلاف ظاهر
بدون دلیل جائز نه پس شرک و کفر بیرون رفت باجماع و باقی ماند سائر ذنوب مطلقاً در حکم
مغفرت و غیر ذلک من النصوص و هم چنین وقوع شفاعت اجماعی است و خلافی
در آن نیست لیکن خلافست که شفاعت بمعنی طلب زیادتی ثواب است برای مستحقان
ثواب کما هو مذهب المعتزلة و یا بمعنی طلب اسقاط عقاب از برای مستحقان عقاب

کما هو مذهب غیرهم و حق معنی دوم است چه اگر شفاعت حقیقه میبود در طلب ازدیاد ثواب
لازم می آمد که هرگاه که ما دعا کنیم بجهت ازدیاد درجات حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله
وسلم توان گفت که ما شفاعت پیغمبر میکنیم و شک نیست در امتناع این اطلاق پس
شفاعت بآن معنی نتواند بود بلکه بمعنی دوم باشد و حقیقت در آن و لقوله صلی الله
علیه و آله ادخرت شفاعتی لاهل الکبائر من امتی و این خبریست که جمیع امت آنرا تلقی
بقبول نموده اند و در حکم متواتر است و ظاهر است که اگر شفاعت بمعنی طلب ازدیاد
منافع میبود تخصیص باهل کبائر وجهی نداشت بسبب آنکه چون احباط باطل است نتوان
گفت که ثواب اهل کبائر زائل است یا کمتر و احتیاج ایشان بازدیاد ثواب بیشتر چه بسا که
صاحب کبیره طاعاتش از مؤمن خالی از گناه بیشتر باشد و ثوابش بسامان تر پس تخصیص
اهل کبائر نتواند بود مگر بنا بر احتیاج ایشان باسقاط عقاب و معتزله متمسک اند بقوله تعالی
ما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع چه اگر شفاعت بمعنی طلب اسقاط عقاب
بودی هر آئینه شفیع غیر ظالمین یا که مراد عاصیان اند نبودی چه غیر عاصی را عقاب نیست
که محتاج بطلب اسقاط باشد پس شفاعت مخصوص بظالمان بودی و نفی شفیع از
ایشان وجه نداشتی پس باین آیه هم استدلال مذهب معتزله توان کرد و هم معارضه
با حدیث مذکور و جوابش آنست که منفی که در آیه شفیع مطاع است یعنی شفیعی که بروجه
اطاعت قبول شفاعتش باید کرد و منافات ندارد با ثبوت شفیع مطاع بجاست
شفیعی که از روی اجابت شفاعتش قبول کرده شود و ایضا متمسک اند علی التوجیه بقوله
تعالی وما للظالمین من انصار چه شفیع ناصر باشد و جوابش آنست که ناصر کسی است که
دفع مضرت از غیر از روی قوت و غلبه کند بخلاف شفیع که دافع مضرت است استدعا و

خضوع پس نفی ناصر نفی شفیع نباشد و ایضاً متمسک اند بقوله تعالی و لا یشفعون الا
لمن ارتضی چه مرتضی کسیست که افعالش پسندیده بود و فاسق افعالش پسندیده نیست
پس شفاعت مخصوص غیر فاسق باشد و آن نتواند بود مگر بمعنی طلب ازدیاد ثواب *
جوابش آنست که لابد هست در من ارتضی از تقدیری و اولی نیست تقدیر افعال چنانکه
شما می کنید از تقدیر ان یشفع فیه چنانکه ما میکنیم بلکه این اولی است تا نظیر باشد با قول
خدایتعالی که من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه و قوله تعالی لا تغنی شفاعتهم
شیئاً الا من بعد ان یاذن الله لمن یشاء پس برین تقدیر معنی چنین است که شفاعت
نمی کنند مگر کسی را که خدا می پسندد و خواهد که شفاعت کنند در بارهٔ او **فصل پنجم**
در وجوب توبه و امر بمعروف و نهی از منکر بدانکه توبه عبارتست از ندامت بر فعل *
معصیت و لازم این ندامت است عزم بر عدم عود بمعصیت پس شک نیست
که توبه واجبست عقلاً بنا بر آنکه ندمت بر فعل قبیح واجبست عقلاً پس توبه فی نفسها
طاعت باشد و سبب استحقاق ثواب لکون کل طاعة کذلک لا سیما که در شرع نیز
بر وجوب توبه وارد شده مثل قوله تعالی توبوا الی الله جمیعاً و قوله تعالی توبوا
الی الله توبة نصوحاً الی غیر ذلک و اجماعست بر سقوط عقاب با توبه و کلام
درین نیست لیکن خلافست که وجوب سقوط عقاب با توبه سمعیست که اجماع
دلالت بر آن کرده و یا عقلی بعضی بر آنند که عقلی است بنا بر آنکه توبه اعتذار است
و با اعتذار مؤاخذه قبیح و شیخ طوسی رحمة الله علیه بر آنست که سمعیست و منع کرده
قبح مؤاخذه را با اعتذار و حق هم این است چه با اعتذار ترک مؤاخذه حسن است
نه آنکه فعل مؤاخذه قبیح است چه هر گاه مؤاخذه مستحق باشد بمجرد اعتذار رفع استحقاق

نکند بلکه بهمان استحقاق باقیست بالضروره بالبقای استحقاق مؤاخذه قبیح نتواند بود بالضروره
واگر کسی استبعاد کند از آنچه گفتیم قیاس بسائر حقوق مستحقه باید کرد تا رفع استبعاد شود
اگر گویند صاحب حق هرگاه محتاج باشد بحق خود طلب حق ازاو با اعتذار قبیح نیست
لیکن اگر مستغنی باشد قبیحست جواب گوئیم که این فرق وقتی باشد که سبب حسن مؤاخذه
منحصر باشد در احتیاج ولازم نیست چه شاید که مصلحتی دیگر باشد در مؤاخذه و یا مفسده
باشد در ترک مؤاخذه وجمیع افعال الهی ازین باب است پس لازم نیست از
اینکه حاجت ازاو مسلوب باشد وطلب حق ازاو قبیح باشد ونیز خلافست در
اینکه توبه مسقط عقاب از جمیع معاصی است ویا توبه از هر معصیتی مسقط عقاب
آن معصیت است واین خلاف فرع خلاف اولست چه هر که قائلست بوجوب
سقوط عقاب بسبب توبه عقلا تواند که قائل شود بسقوط عقوبت هر معصیتی با توبه
ازان معصیت وهر که قائلست که اسقاط توبه مر عقاب را سمعی است نه عقلی
ودلیل بر آن نیست از سمعیات بغیر از اجماع پس لابدست که قائل شود بوجوب توبه
از جمیع معاصی چه آنچه اجماع بر آن منعقدست آنست که هرگاه توبه از قبیح لکونه قبیحاً
باشد که هر آئینه مستلزم عزم بر عدم عود است بمثل آن قبیح نیست فی کونه قبیحاً
تنها در خصوصیات وجوه قبح ولا محه این چنین توبه توبه از جمیع قبایح باشد مسقط عقاب است
وکسی را در این خلافی نیست اما اسقاط توبه از بعضی معاصی بنا بر خصوصیت وجوه قبح او
تنفلهم المستحق علیه من العقاب مر عقاب آن معصیت را خلافیست نه اجماعی پس چون
باطل شد عقلی بودن اسقاط باطل شد صحت تبعیض نیز کذا قال الشیخ رحمه الله علیه باید دانست
که بر تقدیر عقلیت اسقاط توبه مر عقاب را ظاهر صحت تبعیض است چه هرگاه با اعتذار

واجب شود قبول توبه در هر اعتذاری واجب خواهد بود مگر اینکه گویند که مطلق اعتذار
کافی نیست بلکه اعتذار لابد است از بذل مجهود و آن وقتی متحقق شود که عازم شود
بر عدم عود بمطلق قبیح و نمیعنی لا محاله در قبول اعتذار داخل باشد و اما وجوب امر بمعروف
و نهی از منکر خلاف است که عقلی است یا سمعی و حق وجوب سمعی است لدلالة النصوص
من القرآن والحدیث علیه و نیز وجوب فی الجملة مجمع علیه ثابت است و محقق طوسی
در تجرید استدلال کرده بر نفی وجوب عقلی باینطریق که اگر وجوب عقلی بودی هر آئینه
بر خدا یتعالی واجب بودی لان کل واجب عقلی یجب علی کل من حصل فی
حقه وجه الوجوب و اگر بر خدا یتعالی واجب بودی پس اگر عمل بآن کردی
هر آئینه هر معروفی واقع شدی و هیچ منهی عمل نیامدی و واقع خلاف آنست و اگر عمل
بآن نکردی لازم آمدی که خدا یتعالی اخلال بواجب کند و این ممتنعست عقلا و لنا کلام
فی هذا المقام لیس هنا موضع ذکره و خلافست که وجوب آن مخصوصست
بامام و یا بر غیر امام نیز واجب است و حق وجوب آنست بر هر که عالم باشد
بمعروف و قبح منکر و تجویز تاثیر و انتفای مفسده کند هذا آخر ما اردنا
ایراده فی هذه الرسالة والحمد لله اولا و آخرا و ظاهرا و باطنا

## اعلان

هر کس که طالب بوده باشد این کتاب یا باهر کتاب دیگر از مطبوعه ایران و مصر و اسلامبول
و هندوستان در بمبئی در محله چیوریکلا از بانی طبع این کتاب جناب مستطاب آقای حاجی
شیخ علی محلاتی حایری طلب نماید که از طریق ارسال خواهند کرد والسلام